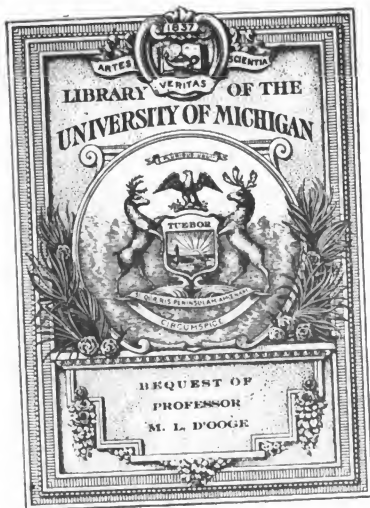


Hermes der Windgott

Wilhelm Heinrich
Roscher



BL
820
.M5
R79

HERMES DER WINDGOTT.

248

EINE VORARBEIT

ZU

EINEM HANDBUCH DER GRIECHISCHEN MYTHOLOGIE

VOM VERGLEICHENDEN STANDPUNKT.

VON

DR. ^{rich}WILHELM HEINR. ROSCHER,

PROFESSOR AN DER FÜRSTEN- UND LANDESSCHULE ZU ST. AFRA B. MEISSEN.



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1878.



IOHANNES OVERBECK

UND

HUGO ILBERG

ZUR FEIER IHRER 25JÄHRIGEN AMTSJUBILÄEN

ALS ZEICHEN DER TREUE UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

BL
820
M5
R79

Bequest of Prof.
H. L. Hodge
1-13-33

Uebersicht des Inhalts.

Vorbemerkungen.

Ueber Aufgabe und Methode der Untersuchung. Ziel: die Ermittlung der Naturbasis des Hermes und des Zusammenhangs aller einzelnen Mythen und Funktionen des Gottes. Methode: Vergleichung aller im Cultus und Mythos des H. vorhandenen Vorstellungen mit den von den Alten an die Winde geknüpften Anschauungen und Nachweis der Aehnlichkeit des griechischen Hermes mit andern anerkannten Windgöttern der verwandten Völker: Wuotan-Odhin, Vaju, Marut (S. 1—3). Die Quellen, aus denen die von den Alten an den Wind geknüpften Anschauungen geschöpft wurden (S. 3—4). Kurze Uebersicht über die gewonnenen Resultate (S. 4—6). Klassifikation und Widerlegung der entgegenstehenden Deutungen des Hermes (S. 6—9). Kuhn's Deutungsversuch (S. 9—13). Die Beobachtung, dass die Vielheit der Winde bei den Griechen sich seit ältester Zeit stetig gesteigert hat und dass die Inder und Germanen einheitliche Windgötter (Vaju und Wuotan-Odhin) besaßen, macht auch für die griechische Mythologie die einstige Existenz eines einheitlichen Windgottes wahrscheinlich. An dessen Stelle ist später eine Vielheit von Windgöttern getreten (S. 14—15).

Kapitel I.

A.

Der Wind als Diener und Bote des Zeus und der übrigen Götter, aus den Wolken oder dem Aether herabfahrend und in Gebirgshöhlen wohnend gedacht.

Indra, der als Himmels- und Wettergott dem griechischen Zeus entspricht, tritt oft in Verbindung mit den Gottheiten des Windes (Vaju, Maruts) auf (S. 16—17). Ebenso gebietet der germanische Thörr über den Wind. Juppiters Verhältniss zu den Tempestates (S. 17). Der Wind als Diener und Werkzeug des Zeus und der übrigen Götter den Menschen oft als freundlicher Geleiter (*πόμπιμος, ἑσθλὸς ἑταῖρος*) gesendet. Winde tragen den Opferdampf gen Himmel (S. 17—18. Vgl. S. 122f.). Die Vorstellung, dass die Winde Hunde der Götter seien, lässt sich in der griechischen Mythologie nicht nachweisen. Die Winde wurden deshalb dem Zeus und den übrigen Göttern untergeordnet, weil sie nach antiker Vorstellung aus den Wolken oder dem Aether niederfahren. Erklärung der darauf bezüglichen Ausdrücke (S. 19—20). Daneben existirt auch die Vorstellung von dem Aufenthalt der Winde auf den Spitzen oder in den Höhlen der Gebirge, worunter man ursprünglich wohl die „hohlen“ Wolken zu verstehen hat (S. 20—21).

B.

Hermes als Diener und Bote des Zeus und anderer Götter, in der Höhle eines Berges geboren gedacht, Sohn des Aethergottes Zeus und der Regenwolkengöttin (Πλειάς — *pluvia*) Maia.

H. als κήρυξ und ἄγγελος des Zeus und der übrigen Götter. Amt der κήρυκες (S. 21—23). H. trägt Götterkinder und geleitet (πέμπει) die unter göttlichem Schutze stehenden Helden. Seine Beinamen πομπός und πομπαῖος (S. 23—24). H. als Opferherold und Erfinder des Opferfeuers (S. 24—25). Aeltere Darstellungen des H. als Herolds und weitere an diese Funktion angeknüpfte Vorstellungen (S. 26—28). H. als λόγιος und Erfinder (S. 28—30). Die Vorstellung von H. als Sohn des Aethergottes Zeus und der Regenwolkengöttin Maia entspricht der Anschauung, dass die Winde aus dem Aether oder den Wolken niederfahren (S. 30). Seine Geburt im „Hohlberge“ (Κυλλήνη) lässt sich der Vorstellung von den in Berghöhlen (= Wolken) hausenden Winden vergleichen (S. 31).

Kapitel II.

A.

Die Winde beflügelt, schnell und kraftvoll gedacht.

Die Schnelligkeit des Windes zu häufigen Vergleichen benutzt (S. 31). Verschiedenartige Beflügelung des Boreas, Notos, Euros, Zephyros u. s. w., der Boreaden Zetes und Kalais und der Harpyien (S. 32—33). Ungeheure Kraft der Winde (S. 33 Anm. 128).

B.

Hermes beflügelt, schnell, gewandt und kraftvoll gedacht. H. als Gott der Gymnastik und Agonistik.

Namen und Epitheta, welche sich auf die Schnelligkeit des H. beziehen (S. 33—34). Verschiedenartige Beflügelung des H. (S. 35—36). Epitheta, welche die Kraft des Gottes ausdrücken (S. 36, Anm. 139—141). Schnelligkeit und Kraft die Hauptstrebziele der Epheben in Gymnasien und Palästreten (S. 36). H. als Patron der wettkämpfenden Jugend. Er wurde selbst später als Ephebe gedacht (S. 36—38).

Kapitel III.

A.

Die Winde als Räuber, Diebe und Betrüger.

Der Wind als Sinnbild trügerischen Wesens (S. 38—39). Die Ἀερνιαι und Θύελλαι sind Räuberinnen und lassen Menschen spurlos verschwinden (S. 39—40). Boreas raubt Oreithyia (S. 40). Der Mythos von Harpalykos und Harpalyke (S. 40—41). [Skeiron als Räuber in der Theseussage: vgl. Preller, gr. Myth.² II, 290.]

B.

Hermes als Räuber, Dieb und Betrüger.

Hermes als Entführer der Götterkinder (= Wolken) (S. 41—43). Nachweis ähnlicher Vorstellungen in der indischen, germanischen und griechischen Mythologie (S. 43—45). Anderweitige Spuren der ursprünglichen Windbedeutung des H. im homerischen Hymnus: H. vollführt den Diebstahl am vierten Monatstage und schlüpft einem Herbstlütchen gleich durch's Schlüsselloch (S. 46—47). Sonstige Diebstähle

des Gottes (S. 47). Beinamen, welche sich auf diese Seite seines Wesens beziehen (S. 48—49). H. entführt Dryaden (S. 49—50).

Kapitel IV.

A.

Der Wind als göttlicher Sänger und Musiker.

Oft wird das Rauschen des Windes mit der menschlichen Stimme oder dem Tone der Blasinstrumente, auch der Leier und Harfe verglichen (S. 50—51). Darauf bezügliche Ausdrücke wie *Ζεφύροιο ᾠή* (*ἡχή*), *κεκληγώς Ζέφυρος*, *ἀνεμος λιγυρός*, *βύκιτης*, *ἡπύων*, *σουλῶν*, *ventus loquax*, *silens*, *susurrans*, *sibilians*, *stridens* u. s. w. (S. 52).

B.

Hermes als Erfinder der Syrinx, Flöte, Lyra.

Die Bedeutung der sich hierauf beziehenden Mythen (S. 52—53). Verhältniss des H. zu andern musikalischen Göttern (S. 53—54).

Kapitel V.

A.

Winde als Seelenträger und Traumbringer.

Der Gedanke, dass der Wind oder die Luft das Element der Seele sei, beruht auf der Vorstellung der Seele als eines Lufthauches (S. 54). Der Wind beseelt oder belebt (S. 55—56). Die Seelen beflügelt und in den Lüften schwebend gedacht (S. 56—57, Anm. 215). Der Windgott Wuotan-Odhin als Seelenführer (S. 57). Verwandte Vorstellungen bei den Mongolen und Lykiern (S. 58). Nach Homer tragen die *θυελαί* die Seelen in's westliche oberweltliche Tottenreich (S. 58). Nach Hesiod schweifen die Seelen der Menschen des goldenen Zeitalters als wohlthätige Dämonen in Nebel gehüllt allenthalben über die Erde dahin (S. 58—59). Verwandte Vorstellungen bei Epicharm, Pindar, den Pythagoreern (vgl. S. 59, Anm. 226 u. S. 66), Euripides, Platon und im griechischen Volksglauben, wonach die Seelen nach dem Tode in die Luft oder den Aether entschweben (S. 59—62). Schon Homer kennt die beiden verschiedenen Vorstellungen von einem westlichen, oberweltlichen und einem unterirdischen Tottenreich, was mit den beiden verschiedenen Arten der Bestattung (Begraben und Verbrennen) zusammenhängen dürfte (S. 62, Anm. 236—237^b). Beziehungen des Windes zu Traum und Schlaf. Etymologie von *ὄναρ*, *ὄνειρος*, *ὕπνος*, *somnus* (S. 62—63). *εἰδωλον*, *simulacrum*, *σκιά*, *umbra* gleicherweise von den Seelen und Träumen gebraucht (S. 63). Die Träume schweben oder fliegen wie die Seelen in der Luft und werden vom Winde getragen (S. 64—65). Die Träume wohnen wie die Seelen in der Unterwelt. Verwandtschaft der Traum- und Todtenorakel (S. 65—66).

B.

Hermes als Seelenführer, Schlaf- und Traumgott.

Hermes als *ψυχοπομπός* schon in der Odyssee und im homerischen Hymnus geschildert (S. 66—67). Vorstellung des H. als *ταμίης τῶν ψυχῶν* bei den Pythagoreern (S. 67). Kult und Beinamen des H. als Seelenführers (S. 68—69). Beziehungen des H. zu Schlaf und Traum (S. 69). Kult und Beinamen des H. als *ὄνειροπομπός* und *ὕπνοδότης* (S. 70).

Kapitel VI.

A.

Die Winde als Beförderer der Fruchtbarkeit der Pflanzen und Thiere sowie der Gesundheit.

Die Fruchtbarkeit der Vegetation hängt wesentlich vom Winde ab. Darauf bezügliche Redensarten und Sprichwörter (S. 71—72). Der Westwind und Nordwind gelten für besonders fruchtbar (S. 72—73). Schlimme Winde empfangen das Opfer eines weissen Hahnes (S. 73). Befruchtung von Thieren durch den Wind. Einfluss des Windes auf die Erzeugung männlicher und weiblicher Individuen (S. 74). Winde reinigen die Luft und werden dadurch zu Beförderern der Gesundheit (S. 74—75, S. 80 Anm. 294).

B.

Hermes als Förderer der Fruchtbarkeit von Pflanzen und Thieren sowie der Gesundheit.

H. phallisch gedacht (S. 75—76). H. mit Aehren auf Münzen sowie als Liebhaber der Baumnympfen (S. 66—77). H. befördert die Fruchtbarkeit des Heerdenviehs und verleiht auf diese Weise dem Menschen Reichthum (S. 77—78). Darauf bezügliche Kulte, Beinamen und Mythen des H. (S. 78—79). H. befreit Tanagra von einer Pest, empfängt wie die Winde Opfer von Böcken und Lämmern und wird neben Hygieia verehrt. Seine Beinamen *ἀνάκητα*, *ἐγιοῦντος* und *δῶταρ ἰάων* (S. 79—80). Aehnliche Vorstellungen bei Vaju und den Maruts (S. 81).

Kapitel VII.

A.

Der Wind metaphorisch für Glück.

Häufig wird der Wind mit dem Glücke verglichen. Darauf bezügliche Ausdrücke, Sprichwörter und Redensarten (S. 81—82).

B.

Hermes als Gott des Glücks.

H. führt den Stab des Glückes und Reichthums (= Wünschelruthe) und ist wie Wuotan-Odhin ein Gott der Loose und der Würfel (S. 83). Dem H. sind auch die mantischen Loose (= *sortes*) oder Thrien geheiligt (S. 84). H. als Gott des Fundes (*εὕρημα*) oder glücklichen Zufalls. Erklärung der Ausdrücke *κοινὸς Ἐρηῆς* und *εὕρημα, θυσεμμία* (S. 85).

Kapitel VIII.

A.

Der Wind als Beförderer des Verkehrs (Handels) zu Wasser und zu Lande.

Ἐμπορος bezeichnet zugleich den Seefahrer und den Kaufmann, so dass dieser vorzugsweise von Wind und Wetter abhängig erscheint (S. 86). Belege für die gleiche Abhängigkeit auch des Landreisenden vom Winde (S. 87).

B.

Hermes als Beförderer des Verkehrs und Handels zu Wasser und zu Lande.

H. der Gott der Kaufleute, mit dem Beutel abgebildet und auf Marktplätzen aufgestellt (S. 87—88). Von den Römern als *Mercurius* verehrt (S. 88). Gott der Wege und aller Reisenden (S. 88—89). Alle Wegezeichen (*ἑρμαῖα*, *ἑρμαῖοι λόφοι*, *ἑρμαεῖς*, *Ἑρμαῖ*) ihm geheiligt (S. 89). Die viereckigen Hermensäulen waren wahrscheinlich Wegweiser und Windrosen, mittelst deren man sich über die vier Himmelsgegenden orientirte (S. 90). Hermen als Grenzmarken. H. *ἐπιτέρμιος* (S. 91). H. Gott aller Thüren und Eingänge (S. 91—92). Beinamen dieses H. (S. 91).

Kapitel IX.

Sonstige Beziehungen des Hermes zum Winde.

Sein alter Name *Ἀργειφόντης*. Frühere Deutungen dieses Namens (S. 92—94). Wir fassen *Ἀργειφόντης* im Sinne von *ἀργεστής*, was eine gewöhnliche Bezeichnung eines das Wetter aufhellenden, die Wolken vertreibenden Windes ist (S. 94—97). *Διάντορος* dagegen, was in der Regel in Verbindung mit *Ἀργειφόντης* erscheint, bedeutet den Vertreiber der Wolken (von *διώκω*) (S. 97—99). *Ἐμετίας*, *Ἑμῆς*, *Ἑμῶν* etc. bezeichnet den Gott der raschen Bewegung (S. 99—100). Seine Verehrung am vierten Monatstage (*τετράς*) erklärt sich aus der Vorstellung, dass dieser Tag für Wind und Wetter während der folgenden Monatstage entscheidend sei (S. 101). Der Hahn ist H. geheiligt als Wetterprophet (S. 101—102). H. wurden Lämmer und Böcke geopfert, weil auch diese Thiere Beziehungen zum Winde zu haben schienen (S. 102). Hermes am Morgen geboren gedacht, weil die Winde in der Regel am Morgen sich erheben (S. 103).

Kapitel X.

Dem Hermes vergleichbare Götter verwandter Völker.

Wuotan-Odhin, ein altgermanischer Luft- und Windgott (S. 104—105), im Himmel oder an der Pforte des Himmels wohnend gedacht (S. 106). Berge wurden ihm geheiligt, in deren Höhlen er haust (S. 106). Wuotan-Odhin reitet ein schnelles achtfüßiges Luftross, trägt Siebenmeilenstiefel und tritt als Beschützer (Geleiter) kraftvoller Helden auf (S. 107). Entführt und schlachtet Wolkenkühe (S. 107—108). Wird als ein göttlicher Sänger und Pfeifer gedacht (S. 108—110). Wuotan-Odhin als Seelenführer (S. 110—111). Verleiht Glück und Reichthum (S. 111). Befruchtet das Getreide und wird mit Erntepfern bedacht (S. 111—112). Wuotan als Förderer der Gesundheit (S. 112—113), als wilder Jäger mit Breithut und Mantel (S. 113). Wölfe, Raben und Habichte ihm geheiligt als Wetterpropheten. Der vierte Wochentag gehört dem Wuotan wie die *τετράς* dem Hermes (S. 113).

Vaju und die Maruts sind vedische Wind- und Sturmgötter. Die Maruts kommen vom Himmel und fliegen durch die Lüfte, sie durchbrausen Waldungen und Gebirge, häufen Wetterwolken, erzeugen Winde und Blitze und verdrängen die Wolkenberge (S. 113—115). Die Maruts stehen zu Indra und Priçni (= Regenwolke) in einem ähnlichen Verhältniss wie Hermes zu Zeus und Maia. Ebenso Vaju. Schnelligkeit und Kraft der Maruts (S. 115—116). Die Maruts wie Hermes als Vorsteher der Wettkämpfe. Sie plündern das Wolken-

meer, führen die Wolkenkühe herbei und werden ebenso wie Vaju als Sänger und Musiker gepriesen (S. 116—117). Vaju und die Maruts als Reichthumpender und Verleiher der Fruchtbarkeit. Sie verleihen Kindersegen und Gesundheit (S. 117—118). Vaju und die Maruts vertreiben die finstern Wolken und hellen dadurch den Himmel auf wie Hermes Argeiphontes (S. 119).

Von den altitalischen Göttern scheint Ianus ein Windgott und dem Hermes vergleichbar zu sein. Der Name *Ianus* (= *Dianus*) bedeutet wahrscheinlich den Himmlischen (S. 119—120). Ianus *Patulcius* und *Clusius*, der Thürhüter des Himmels. Die Wolken als Thore des Himmelsgebäudes, die vom Winde geöffnet und geschlossen werden. *Caelum apertum* und *caelum clausum* (S. 120—121). Ianus als Gott der Opfer dem Opferherold Hermes vergleichbar. Bedeutung des Windes bei Opfern und Gebeten und bei der Feuererzeugung (S. 121—123). Ianus als Gott der Thore und Wege, als Gott des Verkehrs und Handels (S. 124). Ianus als *Matutinus pater* scheint dem bei Anbruch der Morgenröthe geborenen Hermes zu entsprechen. Ianus an den Neumonden verehrt wie Hermes. Ianus als Gott der Befruchtung (S. 124—125). Die Zweiköpfigkeit und Vierköpfigkeit des Ianus erinnert an den Ἑρμῆς τρικέφαλος und τετρακέφαλος. Ianus empfängt das Opfer von Schafböcken. Versuch die Schliessung und Oeffnung des Ianustempels zu erklären (S. 125—126). Teutates der keltische Mercurius (S. 126).

Alphabetisches Register (S. 127—132).

Nachträge (S. 133).

Vorbemerkungen.

Die vorliegende Abhandlung über Hermes als Windgott schliesst sich nach Resultat und Methode ziemlich eng an meine früher erschienenen „Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer“ (Heft I: Apollon und Mars 1873, Heft II: Juno und Hera 1875) an. Hier wie dort ist es meine Aufgabe gewesen, einerseits die bisher noch nicht mit voller Sicherheit erkannte Naturbasis einer antiken Gottheit durch Zurückführung ihrer sämtlichen Funktionen auf eine einheitliche Grundidee zu ermitteln, anderseits die strenge Methode der Vergleichung, wie sie namentlich von Georg Curtius und seiner Schule für die Disciplin der griechischen und lateinischen Grammatik ausgebildet worden ist, so gut als möglich auch auf die Behandlung der griechischen und römischen Mythen zu übertragen. Zu meiner grossen Freude stehe ich mit meiner Ueberzeugung, dass die vergleichende Methode, welche bereits auf den Gebieten der germanischen und indischen Mythologie so treffliche Resultate ergeben hat, auch für den Bearbeiter griechischer und römischer Sagen von höchstem Werthe sei, keineswegs allein da. Immer mehr bricht sich die Ueberzeugung Bahn, dass nur mit Hülfe einer möglichst ausgedehnten und methodischen Vergleichung die ursprüngliche Bedeutung der verschiedenen Götter und der wahre Zusammenhang ihrer einzelnen Mythen und Funktionen, dessen Darlegung sicher eine Hauptaufgabe der mythologischen Forschung bildet, sich erkennen lässt. In dieser Beziehung brauche ich nur an die trefflichen Arbeiten von Preuner, Mannhardt und Usener¹⁾ zu erinnern. Der Umstand, dass gegen die neue vergleichende Methode und deren

1) Preuner, Hestia-Vesta. Tübingen 1864. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte. Berlin 1877. Usener, Italische Mythen im Rhein. Museum Bd. XXX (1875) S. 182—229.

Resultate noch immer hie und da eifrige Widersacher auftreten, welche grösstentheils der rationalistischen Schule von Voss und Lobeck angehören, darf Niemand irre machen. Je bereitwilliger die Anhänger der vergleichenden Methode die Verdienste, welche sich Voss und Lobeck einstmals um die klassische Mythologie erworben haben, anerkennen und je ausgedehnteren Gebrauch sie von den Resultaten der rationalistischen Schule machen, um so energischer müssen sie doch auch gegen die im Tone der Ueberlegenheit vorgebrachte Behauptung protestiren, dass der Standpunkt der genannten Männer noch immer der allein richtige und wahrhaft historische sei. Sicherlich wird der von rationalistischer Seite gegen die vergleichende Richtung erhobene Widerspruch bald von selbst verstummen, wenn man durch die Thatsachen belehrt zu der Ueberzeugung gelangen wird, dass die ältere Methode im Vergleich zur neueren nur noch höchst geringfügige Ergebnisse zu liefern vermag. Immer und immer wieder muss auf die Analogie von Sprache und Sage, von Grammatik und Mythologie hingewiesen werden: wie heutzutage schon Jeder, der die Bedeutung der vergleichenden Methode für die Grammatik leugnet, für einen Anhänger des Rückschritts in wissenschaftlicher Forschung gilt, so wird in einer hoffentlich nicht fernen Zeit auch Derjenige, welcher noch immer den Standpunkt von Voss und Lobeck einnehmen will, nicht mehr für stimmberechtigt in den grossen Fragen der klassischen Mythologie angesehen werden. Die Zukunft gehört auf mythologischem wie auf grammatischem Gebiete ohne Zweifel den Vergleichern und nicht den rationalistischen Kritikern.

Wie in meinen früheren Arbeiten kam es mir auch in der vorliegenden Untersuchung vor Allem darauf an, die Fülle der gleichartigen in Kultus und Mythos vorhandenen Thatsachen zu sammeln, sie unter verschiedenen einheitlichen Gesichtspunkten zusammenzufassen und diese wiederum auf die ihnen zu Grunde liegende gemeinsame Naturbasis der Gottheit zurückzuführen. Während ich aber in den Studien über Mars und Hera die auf diese Weise gewonnenen Resultate hauptsächlich durch die Vergleichung einer völlig kongruenten und in ihrer Naturbedeutung bereits sicher erkannten

Gottheit, in dem einen Falle des Apollon, in dem andern der Juno, zu möglichst grosser Gewissheit zu erheben suchte, habe ich in Betreff des Hermes einen andern Weg der Vergleichung einschlagen zu müssen geglaubt. Hauptsächlich aus dem nahe liegenden Grunde, weil das den Griechen nächstverwandte Volk der Italiker keine Gottheit besass, die als dem Hermes völlig kongruent zu bezeichnen wäre. Es galt demnach entweder sich nach einer zur Vergleichung mit Hermes geeigneten Gottheit eines andern verwandten Volkes umzusehen oder auf griechischem Boden zu bleiben und die im Kultus und Mythos des Hermes vorausgesetzten Naturanschauungen als wirklich bei den Griechen vorhanden nachzuweisen. Eine in der Hauptsache kongruente Gottheit bei einem verwandten Volke zu finden und mit Hermes zu vergleichen war nicht schwer: schon eine oberflächliche Umschau genügt, um in dem germanischen Windgott Wodan die meisten Züge wiederzuerkennen, die für Hermes so charakteristisch sind. In zweiter Linie boten sich auch die vedischen Windgötter Vaju und die Maruts zur Vergleichung dar, die ebenfalls in mehreren wichtigen Punkten mit dem griechischen Gotte übereinstimmen. Wenn ich gleichwohl diesen Weg der Untersuchung vermieden habe, so habe ich es gethan, weil er nicht dieselben Vortheile wie der andere bot und vor allen Dingen, weil es mir darauf ankam, einmal an einem deutlichen Beispiele zu zeigen, dass, selbst wenn eine kongruente Gottheit bei einem verwandten Volke sich nicht findet, doch der Nachweis der von den Alten an eine bestimmte Naturerscheinung geknüpften Anschauungen vollauf genügt, um ein greifbares Resultat zu erzielen. Aus diesen Gründen bin ich diesmal absichtlich von meiner früheren Methode in Etwas abgewichen und habe diese nur im letzten Kapitel, das die Vergleichung des Hermes mit Wodan, Vaju und den Maruts enthält, gewissermassen zur Probe der Richtigkeit der vorausgehenden Untersuchungen, zur Geltung kommen lassen.

Was die Quellen betrifft, aus denen ich die zur Vergleichung herangezogenen Anschauungen der Alten vom Winde geschöpft habe, so sind diese bei der Reichhaltigkeit der griechischen und römischen Literatur natürlich sehr verschied-

dener Art. Die ältesten und werthvollsten unter ihnen waren erstens die Etymologien der zur Bezeichnung der Vorstellungen vom Winde gebrauchten Ausdrücke, zweitens Homer und die übrigen älteren Dichter und, wo diese nicht ausreichen, die ganze übrige Literatur. Besonderer Werth wurde auf die Ermittlung derjenigen Anschauungen gelegt, welche den Stempel des Einfachen und Volksthümlichen tragen. Oft mussten auch die Werke der antiken Naturforscher, wie Aristoteles, Theophrast, Seneca, Plinius, zu Rathe gezogen werden, insofern sie gewisse auf den Wind bezügliche Beobachtungen, wie sie auch der von Wind und Wetter abhängige Hirt, Ackerbauer und Schiffer machen musste und konnte, mittheilen. Diesen Schriftstellern verdanke ich unter Andern die wichtige Nachricht, dass die Alten wie auch die Germanen an eine befruchtende Wirkung des Windes bei Thieren und Pflanzen sowie an einen Wind und Wetter bestimmenden Einfluss gewisser Monattage und Tagesstunden glaubten. Dass vielfach auch schon bei der Besprechung derartiger Vorstellungen auf Verwandtes bei andern Völkern hingewiesen werden musste, was später in dem Kapitel über Vaju Wodan u. s. w. wiederkehrt, versteht sich wohl von selbst, da die Sache dadurch nur an Deutlichkeit gewinnen kann.

Das Ergebniss sämmtlicher Untersuchungen lässt sich folgendermassen darstellen.

Die Bedeutung, welche Hermes als Diener der Götter, namentlich des Zeus hatte, erklärt sich ganz einfach aus der das ganze Alterthum, vor allem aber Homer und die übrigen Dichter beherrschenden Anschauung, dass der Wind das Werkzeug der Götter, namentlich des Zeus sei und von diesem gesendet werde (vgl. *Zeus εὐάνεμος, οὐριος, Iuppiter auctor tempestatum, Διὸς οὐρος, ἥλθ' ἄνεμος Ζέφυρος μέγας, αἰθριος ἐκ Διὸς αἰσῆς, ἐπὶ δὲ Zeus τερπικέραννος ὥρσεν ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν* u. s. w.). Wie die Winde in der Regel aus dem Aether oder den Wolken oder von den Spitzen der Gebirge niederfahren und in Berghöhlen wohnend gedacht werden (vgl. Ausdrücke wie *Βορέας αἰθρηγενής, ἐκνεφίας, ἐπαΐσσειν Διὸς ἐκ νεφελάων, ἐπαιγίζειν ἐξ αἰθέρος, καταγίζειν, κατιέναι, Ῥιπαῖα ὄρη, ἐπτάμυχον Βορέας σπέος* u. s. w.), so ist Hermes, der Sohn des Aethergottes

Zeus und der Regenwolkengöttin *Ματα* (vgl. *Πλειάς* mit lat. *pluvia*), entweder auf dem Olymp oder in der Höhle der Kylene, d. i. des Hohlberges (vgl. *Κυλλήνη* mit lat. *caelum*), worunter man ursprünglich den Wolkenberg verstand, geboren (Cap. I). Den an Schultern und Füßen beflügelten Winden (Boreaden) vergleicht sich der an Schultern oder Füßen beflügelte Hermes, wie jene so wird auch dieser zugleich als schnell, gewandt und kraftvoll gedacht (vgl. die häufigen Bezeichnungen *ἰς ἀνέμοιο*, *ἀνέμων μένος*, *βίας ἀνέμων*, *ventus validus*, *violentus*, *Βορέης κραίπνός*, *Βορ. αἰψοφροκίλευθος*, *ἀνέμων σπέρχωνσιν ἄελλαι*, *ταχύπτεροι πνοαί*, *πνοαί ὑψιπετῶν ἀνέμων*, *κρατὺς Ἀργειφόντης*, *Ἐ. Διὸς ἄλκιμος υἱός* u. s. w.). Hiermit hängt die Funktion des Hermes als Gottes der Gymnastik und Agonistik zusammen (Cap. II). Der sehr verbreiteten Vorstellung von dem Stehlen, Rauben und Betrügen der Winde (*ἀνέλοντο θύελλαι*, *ἄρπυιαι ἀνηρείψαντο*, *ἀνῆρπασε θέσπεις ἄελλαι*, *aurae fallaces*, *petulantes*, *venti protervi*, *ἄνεμος ἀσελγής*, *ὑβριστής*, *ἀνέμοις παραδοῦναι τι* u. s. w.) entspricht das diebische, trügerische Wesen des Gottes, der unter Anderm auch als Entführer der Götterrinder (Wolken) auftritt (Cap. III). Wie die Winde überall als göttliche Pfeifer und Sänger auftreten — ich erinnere an die Mythen der Maruts, des Vaju und des Wodan und berufe mich auf Ausdrücke wie *Ζεφύριοι ἰωή*, *ἡχή*, *κεκληγὼς Ζεφύρος*, *ἄνεμος λιγύς*, *λιγυρός*, *βύκτης*, *συρίζων*, *σῦριγμα ἀνέμων*, *ventus susurrans*, *aura sibilans* u. s. w. — so gilt Hermes zunächst als Erfinder des αὐλός und der σῦριγξ, als der einfachsten Blasinstrumente, und sodann auch der Lyra (Cap. IV). Auch die Psychopompie des Hermes lässt sich leicht auf seine ursprüngliche Bedeutung als Windgott zurückführen, wenn man bedenkt, dass die Seelen (*ψυχαί*, *animae*) von jeher luftartig gedacht wurden und demnach bei der Trennung vom Körper in das Reich des Windes oder der Luft, dem sie entstammen, zurückkehren müssen. Wie die Seelen, scheinen aber auch die ihnen verwandten Traumbilder aus der Luft zu stammen und den Schlafenden vom Winde zugeführt zu werden (vgl. Redensarten wie *εἰδωλον σταθμοῖο παρὰ κληῖδα λιάσθη ἐς πνοιάς ἀνέμων*; *ὄνειρος* ist verwandt mit *ἄνεμος*): darum ist Hermes zugleich Seelenführer und Traum- oder Schlafgott

geworden (Cap. V). Da die Winde dem Ackerbauer und Hirten bald die fruchtbaren Regenwolken bald trockenes Wetter bringen und daher vielfach als befruchtend und zeugerrisch gedacht wurden (*Ζεφυρίη πνείονσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει, genitabilis aura, genitabilis Favonius, ἀήρ πυροφόρος, ἔγχος ἀνεμοτρεφές* etc.) und sogar nach einem von Aristoteles und Plinius bezeugten Hirtenglauben die Befruchtung der Heerden hauptsächlich vom Winde abhängt, so gilt Hermes als *δῶτωρ ἐάων* und *ἐριούνιος*, als Verleiher des Heerdenreichthums und Hirtengott und wird oft phallisch dargestellt. Auch als Förderer der Gesundheit wurde er verehrt, weil die Winde oft die Luft von schädlichen Miasmen reinigen und dadurch Krankheiten abwehren oder mindern (Cap. VI). Weil der Wind wegen seiner Launenhaftigkeit und Unbeständigkeit von jeher und überall als ein Sinnbild des Glückes angesehen wurde, so ist Hermes als Windgott zu einem Gotte des plötzlich und unerwartet eintretenden Glückes und Zufalls geworden, dem deshalb auch die Glücksruthe und die Loose geheiligt waren (Cap. VII). Sehr einfach erklärt sich die Funktion des Hermes als Gottes der Wege und Wanderer aus seiner ursprünglichen Windbedeutung, wenn man bedenkt, dass Reisende vorzugsweise von Wind und Wetter abhängig sind (Cap. VIII). Die uralten Namen und Beinamen *Ἀργειφόντης* (= *ἀργέστης*), *διάκτορος* und *Ἑρμείας* enthalten ebenfalls noch deutliche Beziehungen zum Winde, ebenso die Verehrung des Gottes am vierten Monatstage, weil an diesem Wind und Wetter wechseln, ferner das Symbol des Hahnes, eines Wetter prophezeihenden Thieres, und die Sage von der Geburt des Hermes am frühen Morgen (Cap. IX). Endlich findet sich vielfache Uebereinstimmung des Hermes mit andern anerkannten Windgöttern indogermanischer Völker, namentlich mit Wodan, Vaju und den Maruts (Cap. X).

Schon nach diesen kurzen Darlegungen dürfte es Jedem, der nicht principiell die von mir befolgte Methode und den Grundsatz, dass bei weitem die meisten griechischen und überhaupt indogermanischen Götter ursprünglich Naturgottheiten waren, verwirft, einleuchten, weshalb alle anderen Deutungen des Hermes Anspruch auf Richtigkeit nicht machen können. Ganz einfach darum nicht, weil keiner der entgegen-

stehenden Erklärungsversuche alle scheinbar so weit auseinanderliegenden Funktionen des Gottes in Cultus und Mythos auf eine einheitliche Grundidee zurückzuführen vermag, während bei unserer Deutung eine völlig befriedigende Ableitung sämtlicher Funktionen des Hermes gewonnen wird. Um diese Behauptung durch ein Beispiel klar zu machen: wie in aller Welt will man denn mit der Ansicht von Lehrs, nach welchem Hermes von Anfang an nichts weiter als der Götterbote gewesen sein soll, den diebischen Charakter des Gottes, seine Funktion als Hirtengott, als Förderer der animalischen und vegetabilischen Fruchtbarkeit, als Erfinder der Syrinx und Lyra, als Gott des glücklichen Zufalls, seine Verehrung am vierten Monatstage u. s. w. vereinigen? Sicherlich sind das unüberwindliche Schwierigkeiten, die zu lösen selbst der Scharfsinn eines Lehrs und seiner Schule kaum ausreichen dürfte.²⁾ Und genau dasselbe, was von dem Lehrs'schen Deutungsversuche gilt, lässt sich auch von den sämtlichen übrigen behaupten: heiner von ihnen vermag mehr als etwa vier oder fünf Züge im Charakter des Hermes zu einem einheitlichen widerspruchslosen Bilde zu gestalten. Aus diesem Grunde möge es mir gestattet sein, auf eine eingehende Widerlegung der sämtlichen Deutungsversuche zu verzichten und mich mit ihrer Aufzählung zu begnügen. Sie lassen sich in folgende drei Gruppen einordnen.

1) Abstrakte oder philosophische Deutungen. Sie sind die ältesten unter allen und waren schon im Alterthum namentlich durch den Einfluss Platons und der Stoa sehr verbreitet. Der Erste, welcher eine solche versucht hat,

2) Bei dieser Widerlegung der Lehrs'schen Ansicht habe ich von andern Erwägungen, die dagegen geltend gemacht werden könnten, abgesehen. Nicht verschweigen kann ich jedoch, dass es mir überhaupt sonderbar vorkommt, einen so alten und vielseitig ausgeprägten Gott wie H. nur dem Bedürfniss, im Götterstaate auch einen Boten zu haben, entspringen zu lassen. Nach diesem Erklärungsprincip müsste z. B. Artemis oder Eileithyia ihr Dasein dem Bedürfniss, eine göttliche Hebamme zu haben, verdanken, Hephästos wäre ursprünglich weiter nichts als der den Göttern nothwendige Schmied, Apollon der im Olymp unentbehrliche Sänger und Prophet gewesen u. s. w. Die Lehrs'sche Ansicht setzt somit für die Urzeit einen Anthropomorphismus der Götter voraus, der nichts weniger als wahrscheinlich ist.

ist Platon gewesen, der im Kratylos (p. 408 A) den Hermes wegen der Ableitung des Namens von *εἰρω* und *μήσασθαι* als den Gott der Rede und Vernunft (*λόγος*) deutet, eine Auffassung, in der ihm später die Stoiker folgten.³⁾ In neuerer Zeit haben, ebenfalls auf Grund der verkehrten Etymologie Platons, Guignaut, Creuzer, Baur und Heffter⁴⁾ dieselbe Ansicht ausgesprochen, ohne jedoch damit Beifall zu gewinnen, so dass dieselbe nunmehr wohl allgemein als antiquirt angesehen wird. Abstrakte Deutungen versuchten ferner auch Welcker und Gerhard.⁵⁾ Ersterer erblickt in Hermes den Gott der Bewegung schlechthin, letzterer will ihn als zeugenden und belebenden Naturgeist fassen. Aehnlich meint Rinck⁶⁾, Hermes sei ursprünglich die Vergötterung des männlichen Zeugungsgliedes.

2) Die rationalistische Deutung des Hermes als des Götterboten, aus welcher Idee sich alle Züge im Charakter des Gottes erklären sollen, ist meines Wissens zuerst von Stuhr (Die Religionssysteme der Hellenen, Berlin 1838 S. 48) gegeben und neuerdings von Lehrs (Populäre Aufsätze² S. 135) und Schoemann (Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt S. 267) vertheidigt worden.⁷⁾

3) Physikalische Deutungen. Sie sind bei weitem die zahlreichsten, aber auch — mit einziger Ausnahme der von uns versuchten — schon aus dem oben angegebenen Grunde die unwahrscheinlichsten. Wir begnügen uns mit ihrer Aufzählung. Für einen chthonischen Gott halten den Hermes Schwenck, Jacobi, O. Müller, Eckermann, Preller (Demeter und Persephone S. 201), H. D. Müller.⁸⁾ Dagegen ist er

3) Vgl. Cornutus 16; Schol. in Il. II, 104; I, 38; Pseudoplat. de vita et poesi Homeri 126; Porphyrius b. Euseb. praep. ev. III p. 114 ed. Col.

4) Guignaut de 'Ερωῶ s. Mercurii mythologia Paris. 1835; Creuzer, Symb. III, 286; Baur, Symbol. u. Mythol. II, 136; Heffter, Mythol. d. Griechen u. Römer 261.

5) Welcker, Götterl. I, 333; Gerhard, gr. Myth. § 274.

6) Rinck, Religion d. Hell. I, 95.

7) Vgl. auch Götting im Hermes Bd. XXIX p. 262.

8) Schwenck, Audeut. 121; Jacobi, Handwörterb. d. gr. u. röm. Myth. 437; O. Müller, Hdb. d. Arch. § 379; Eckermann Lehrb. d. Re-

nach Lauer ein Gott des Aethers, gewissermassen „ein minorer Zeus“, nach Preller (gr. Myth.² I S. 294) ein Gott der Licht- und Luftveränderung, der Wolken- und Nebelbildung und Dämmerung, nach Haupt ein Gott des Thaus, nach Mehlis der Gott der auf- und untergehenden Sonne⁹⁾, während Max Müller in ihm die göttliche Personifikation der Morgen- und Myriantheus der Abenddämmerung erkennen will.¹⁰⁾ Mir ist keine griechische Gottheit bekannt, die sich so viele und willkürliche Deutungen hätte gefallen lassen müssen, wie Hermes.

Schliesslich habe ich mich noch mit Demjenigen auseinanderzusetzen, der schon vor mir die Ansicht ausgesprochen hat, dass Hermes ein Windgott sei, ohne jedoch damit in mythologischen Kreisen Beifall zu finden. Ich meine keinen Geringeren als A. Kuhn, den verdienstvollen Sprachforscher und Mitgründer der vergleichenden Mythologie, welcher bereits im Jahre 1848 im 6. Bande der Haupt'schen Ztschr. f. deutsches Alterthum S. 117 f. seinen Deutungsversuch begründet hat. Die Beweisführung Kuhn's ist folgende¹¹⁾:

Ἑρμῆς, sagt Kuhn, ist aus *Ἑρμείας* entstanden, und dies stimmt fast genau mit *Sárameyas*, dem vedischen Namen zweier vieräugiger Hunde, welche Wächter des Unterweltgottes Yama sind und als seine Boten zu den Sterblichen gehen. Von diesen beiden Hunden handelt der Hymnus Rígv. VII, 55, den Grassmann (I S. 343 vgl. S. 555) folgendermassen übersetzt¹²⁾:

ligionsgeschichte u. Myth. II, 95; H. D. Müller, Mythologie d. gr. Stämme II, 286.

9) Lauer, System d. gr. Myth. 222; Haupt in d. Ztschr. f. Alterthumswissenschaft 1842 No. 32; Mehlis, Die Grundidee des Hermes I Erlangen 1875, II Erlangen 1877 (vgl. meine Recensionen in der Jenaer Literaturztg. 1875 Art. 538, 1877 Art. 395).

10) Max Müller, Vorl. üb. d. Wissensch. d. Sprache übers. von Böttger² II, 505 u. 508; Myriantheus, Die Aḡvins oder Arischen Dioskuren 69.

11) Vgl. auch die Darstellung und Kritik der Kuhn'schen Deutung, welche H. D. Müller, Mythologie der gr. Stämme II S. 220 f. gegeben hat.

12) Vgl. ausserdem Max Müller, Vorles.² II, 506; Myriantheus, Die Aḡvins 66; Aufrecht, Indische Studien IV, 337.

- [1. Der Leid du tilgst, o Wohnungsherr,
du gehst in alle Formen ein,
Sei uns ein heilbegabter Freund!] ¹³⁾
2. Wenn weisser Sarameja du,
wenn brauner du die Zähne fletschst,
Dann leuchten sie den Schwertern gleich
in dem Gebiss des schnappenden. — O schlaf in Ruh!
3. O Sarameja, bell den Dieb,
den Räuber an, o lauf zurück!
Was bellst du Indra's Sänger an?
warum willst du uns Böses thun? — O schlaf in Ruh!
4. Den wilden Eber packe an,
der Eber stürze sich auf dich;
Was bellst du Indra's Sänger an?
warum willst du uns Böses thun? — O schlaf in Ruh!

Schlummerlied. ¹⁴⁾

5. Die Mutter schlaf, der Vater schlaf,
es schlafe Hund und Hausherr auch,
Es schlafe alles, was verwandt,
es schlafe rings umher das Volk.
6. Wer sitzt, und wer sich bewegt,
und auch wer stehend uns erblickt,
Die Augen derer schliessen wir,
so wie wir schliessen dieses Haus.
7. Der Stier, der tausend Strahlen wirft,
der aus dem Meere stieg empor,
durch diesen allgewaltigen
versenken wir das Volk in Schlaf. ¹⁵⁾
8. Die Frauen, die auf Bänken ruhn,
auf Sänften und auf weichem Bett,
Die Jungfrau'n reinen Duftes voll,
die alle senken wir in Schlaf.

Nach Kuhn, der die soeben angeführten acht Verse für einen einheitlichen Hymnus hält, ist der eine angerufene *Sarameyas* ein Gott des Schlafes, der zu gleicher Zeit als

13) Vgl. hinsichtlich der Zugehörigkeit dieses Verses zu den folgenden Max Müller a. a. O. S. 506 und Grassmann a. a. O. S. 555.

14) Grassmann a. a. O. S. 343 u. 555 will dieses „Schlummerlied“ scharf von den vorausgehenden Strophen trennen.

15) „Der Stier in Vers 7 ist der Sternenhimmel“ Grassmann a. a. O. S. 343.

Hüter des Hauses und Bewahrer vor Krankheit erscheint. Nach einem andern Rigv. X, 14 mitgetheilten Liede (Grassmann II S. 301 V. 10—12) bewachen die beiden Hunde der *Saramâ* den Eingang zum Orte der Seligen und werden als die Boten des Jama geschildert, die die Todten abholen und in's jenseitige Leben führen. Für den andern *Sárameyas* hält Kuhn den Genius des Todes, da dieser bekanntlich auch sonst als Bruder des Schlafes auftritt. *Sárameyas* ist nun aber ein Patronymikon oder vielmehr Metronymikon von *Saramâ*, der Götterhündin ¹⁶⁾; die beiden Hunde müssen deshalb Söhne derselben sein. Von *Saramâ* ist aber ein Mythos, der in den vedischen Hymnen mehrmals erwähnt wird, bekannt, der etwa Folgendes enthält. Die Pani's hatten aus dem Götterhimmel Kühe geraubt und in einer finstern Höhle verborgen. *Saramâ* ward von Indra abgeschickt, um sie aufzusuchen; diese vernahm beim Suchen der Kühe das Gebrüll derselben und benachrichtigte den Indra davon, der dieselben wieder herausführte. ¹⁷⁾ — Nun tritt aber Hermes ganz wie *Sárameyas* als Schützer der Wohnung auf, als Gott des Schlafes, der die Träume sendet, als Seelenführer. Kuhn nimmt an, dass auch in dem Mythos von der Entführung der apollinischen Götterkühe durch Hermes eine ursprüngliche Uebereinstimmung mit dem Mythos von der *Saramâ* vorhanden gewesen, aber nach und nach verdunkelt worden sei. Der ursprünglichen Fassung desselben, wie sie in der indischen Mythologie vorliegt, standen die Sagen von Herakles und Geryones, sowie namentlich die römische von Hercules (Recaranus) und Cacus noch näher, indem hier wie im indischen Mythos die Kühe ihren Aufenthalt durch Gebrüll verrathen. Kuhn meint, die bis in's Einzelne gehenden Uebereinstimmungen zeigten, dass Griechen und Römer den indischen Mythos vom Raub und von der Zurückführung der Götterkühe gleichfalls ursprünglich gehabt hätten, wenn sie ihn auch mit mancherlei Entstellungen bewahrten. Des Hundes geschehe zwar bei Beiden keine Erwähnung, allein die

16) Vgl. in Betreff der *Saramâ* die Bemerkungen von Max Müller, Vorles.² II S. 495.

17) Max Müller a. a. O. S. 496 f.

Identität des *Sárameyas* mit *Ἑρμείας* zeige, dass ihn die Griechen ebenfalls einmal gekannt haben müssten, und es sei leicht denkbar, dass Kerberos, vielleicht zuerst ein Beiname des Hermes, sich von diesem schliesslich losgelöst und ein gesondertes Dasein empfangen habe. Aus dem Umstande, dass die Griechen in der späteren Zeit in dem hundsköpfigen Thoth der Aegypter ihren Hermes zu erkennen glaubten, schliesst Kuhn, dass auch vom Hermes in älterer Zeit Darstellungen mit einem Hundskopfe oder ähnlichen vom Hunde entlehnten Attributen vorhanden waren. Da die Götterhündin *Saramâ* nur eine Personification des Windes sei¹⁸⁾, so habe man auch in *Sárameyas* einen Gott des Sturmes oder Windes zu erblicken.

Gegen diese Beweisführung A. Kuhn's, die, wie man auf den ersten Blick erkennt, von der meinigen total verschieden ist und Beifall, wie schon gesagt, eigentlich nur bei Nicht-mythologen gefunden hat¹⁹⁾, habe ich nach dem Vorgange H. D. Müller's und Max Müller's Folgendes zu bemerken. Bereits der erstgenannte Gelehrte hat richtig erkannt, dass selbst wenn man die lautliche Identität der Namen *Ἑρμείας* und *Sárameyas* — die für sich allein jedoch noch keineswegs ausreicht, um eine mythologische Identität zu behaupten — zugeben wollte, dennoch die beiden mythischen Wesen so gut wie nichts mit einander gemein haben würden. In der That sieht sich Kuhn, um die mythologische Identität von *Ἑρμείας* und *Sárameyas* behaupten zu können genöthigt zu einer Reihe von gänzlich unbeweisbaren Hypothesen z. B. von der ursprünglichen Hundegestalt des griechischen Gottes und von der allmählichen Umwandlung des ursprünglichen Mythos bei den Griechen seine Zuflucht zu nehmen. Vor allem hat Kuhn gänzlich übersehen, dass die Identificirung des Mythos von der Götterhündin *Saramâ* mit der Sage von der Entführung der Götterrinder durch Hermes die behauptete Identität des *Sárameyas* und des Hermes völlig aufhebt. Denn nicht *Sárameyas* tritt in dem indischen Mythos auf, sondern seine vermuthliche Mutter, die *Saramâ*, und auch diese raubt

18) Vgl. dagegen Max Müller a. a. O. S. 495 f.

19) Vgl. A. Benary bei Heffter, Relig. d. Gr. u. Röm.² I S. 10; Schwartz, Ursprung d. Myth. Vorr. S. V; Mommsen, Röm. Gesch. I S. 14.

nicht die Kühe, sondern wird vielmehr von Indra ausgeschiedt, um die geraubten und versteckten Thiere aufzuspüren. Will man die beiden Mythen parallelisiren, so ist es klar wie der Tag, dass Hermes den raubenden Pani's, und Indra dem Apollon entspricht. Man müsste folglich in den Pani's das Urbild des griechischen Hermes nachweisen, wenn man überhaupt noch daran denken wollte, zwei nur durch die zufällige äussere Aehnlichkeit des Ausdrucks sich berührende Mythen aus einer gemeinsamen Quelle abzuleiten. Das sind die Einwendungen H. D. Müller's gegen die Kuhn'sche Hypothese, gegen die sich schwerlich etwas Triftiges wird vorbringen lassen. Ausserdem ist noch wohl zu beachten, dass sich auf Grund des vorhin angeführten Hymnus des Rigveda, auch Kuhn's Annahme, *Sárameyas* sei ein Gott des Schlafes gewesen, durchaus nicht als gesichert erweist. Derselben Ansicht ist auch ein so ausgezeichnete Kenner des Rigveda wie Max Müller, welcher meint, dass *Sárameyas* in dem Hymnus eher als ein Schlafstörer erscheinen könne. Ueberhaupt ist es sehr fraglich, ob die Verse 1 und 5—8 mit den Versen 2—4 einen einheitlichen Hymnus bilden und ob wirklich in dem Schlummerliede die beiden Hunde des Yama gemeint sind. Vielmehr scheint Grassmann Recht zu haben, wenn er S. 343 und 555 (Anhang) seiner Uebersetzung behauptet, Vers 1 und 5—8 seien sowohl ihres Inhalts als auch ihres Versmasses wegen von Vers 2—4 abzusondern und enthielten spätere an den Refrain *ní sú svapa* angeschlossene Hinzufügungen. Hiernach wird kein Unbefangener mehr zweifeln, dass die Kuhn'sche Beweisführung allerdings Vieles zu wünschen übrig lässt.²⁰⁾

20) Ausser Kuhn erblicken auch Bursian (Ueber den religiösen Charakter des gr. Mythos. Festrede gehalten in der Münchner Akademie 1875 S. 10), Mannhardt (Antike Wald- u. Feldkulte Vorw. S. XIX) und von Hahn (Sagwissenschaftl. Studien 1876 S. 152 f.) in Hermes einen Gott des Windes. Während aber Bursian und Mannhardt ihre Ansicht einfach, ohne genauere Begründung, aussprechen, hat von Hahn, der übrigens die Kuhn'schen Beweise als zwingend anerkennt (S. 153 Anm. 5), mehrere Gründe angeführt, die mit meinen eigenen mehr oder weniger übereinstimmen. Ich sehe mich deshalb genöthigt hiermit zu erklären, dass ich zu meiner Ansicht völlig unabhängig von Hahn bereits im Jahre 1875 gelangt war, noch ehe ich das Werk von Hahn's kannte. Vgl. meinen Aufsatz in der Jenaer Literaturzeitung vom Jahre

Zum Schluss möge noch eines Einwandes gedacht werden, der etwa gegen meine Deutung des Hermes als Windgott gemacht werden möchte. Es könnte nemlich Jemand aus dem Umstande, dass die Griechen des historischen Zeitalters in der Regel nicht von dem Winde im Singular, sondern von einer Pluralität der Winde reden, schliessen wollen, dass das griechische Volk überhaupt nie einen einheitlichen Windgott gekannt habe. Dieser Schluss würde jedoch keineswegs als zwingend anerkannt werden können. Denn man muss sich sehr hüten anzunehmen, dass alle mythischen Begriffe, die in der späteren Zeit pluralisch gefasst wurden, auch in der Urzeit so gedacht worden seien. Oft sehen wir vielmehr das Gegentheil stattfinden. So hat sich z. B. aus den ursprünglich nur singularischen Begriffen Eileithyia, Moira, Erinys, Seilenos, Pan, Nemesis später durch die Einwirkung der poetisch und plastisch gestaltenden Phantasie eine Pluralität herausgebildet. Zumal den Begriff des Windes sehen wir deutlich im Laufe der Zeit zu einer sich immer mehr steigenden Vielheit entwickeln. Nach Aristoteles und Strabon unterschieden Einige — und das ist wohl die älteste Auffassung — nur zwei Hauptwinde, den Boreas und Notos, indem sie alle übrigen für deren *παρεκβάσεις* hielten²¹⁾, Homer nennt schon vier Winde, Boreas, Notos, Euros und Zephyros, Spätere dagegen reden von acht Winden²²⁾, zu Alexanders des Grossen Zeit hatte die Windrose bereits zwölf²³⁾, zu Augustus' Zeit sogar 24 Winde.²⁴⁾ Die-

1875 Art. 538. Das von mir ebenda (Jahrg. 1877 Art. 729) angezeigte von Hahn'sche Buch ist mir erst im Sommer 1877 von der Redaktion der Literaturzeitung zugesendet worden.

21) Aristot. Pol. IV, 3, 4: *Μάλιστα δὲ δοκοῦσιν εἶναι δύο [πολιτεία], καθάπερ ἐπὶ τῶν πνευμάτων λέγεται τὰ μὲν βόρεια τὰ δὲ νότια, τὰ δ' ἄλλα τούτων παρεκβάσεις.* Strab. 29: *Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν δύο τοὺς κυριωτάτους ἀνέμους βορέαν καὶ νότον, τοὺς δὲ ἄλλους κατὰ μικρὰν ἐγκλίσιν διαφέρειν.* Isid. or. 13, 11: *Ex omnibus autem ventis duo cardinales sunt: Septentrio et auster.*

22) Plin. n. h. II, 119. Acht Winde waren dargestellt am Thurm der Winde zu Athen: Hirt, myth. Bilderb. S. 140 ff. Stuart, Antiq. of Athens I, 3. Baumstark in Pauly's Realencycl. III S. 752 f.

23) Sen. Q. N. V, 16. Veg. Mil. V, 8. Auct. epigr. in Anthol. lat. T. II p. 381 Burm.

24) Vitruv. I, 6.

selbe Steigerung der Zahl sehen wir bei den Jahreszeiten, deren man ursprünglich nur zwei, Sommer und Winter, unterschied²⁵⁾, stattfinden. Hierzu kommt noch die Thatsache, dass sowohl die Germanen als auch die Inder sich den Wind als eine Gottheit (Wodan, Vaju) denken. Sollte es demnach wahrscheinlich sein, dass den Griechen der ältesten Zeit ein einheitlicher Windgott fehlte, und dass ein Volk, welches alle mächtigen Naturerscheinungen vergötterte, einen so wichtigen Faktor des Naturlebens nicht als einheitlichen Begriff zu fassen vermochte? Dass an die Stelle des ursprünglichen aber schon frühzeitig in seiner Naturbedeutung verkannten und völlig anthropomorphisch gewordenen Windgottes Hermes, später Boreas, Zephyros u. s. w. getreten sind, welche noch völlig mit der Naturerscheinung, der sie entsprungen sind, zusammenfallen, darf ebenfalls keinen Anstoss erregen, da wir dieselbe Beobachtung verschiedener Götterschichten, die übereinander gelagert sind, indem reine Naturgottheiten an Stelle frühzeitig anthropomorphisirter Götter und Göttinnen traten, schon in mehreren Fällen z. B. hinsichtlich der Hera, Artemis-Hekate und Selene, des Apollon und Helios haben konstatiren können.²⁶⁾

25) Roscher, Apollon u. Mars S. 20. Anm. 29. Pfannenschmid, German. Erntefeste S. 511 Anm. 57. Später unterschied man 7 Jahreszeiten: Baumstark in Pauly's Realenc. III S. 756.

26) Roscher, Juno und Hera S. 100 f.

Kapitel I.

A.

Der Wind als Diener und Bote des Zeus und der übrigen Götter, aus den Wolken oder dem Aether herabfahrend und in Gebirgshöhlen wohnend gedacht.

In den religiösen Mythen der meisten indogermanischen Völker findet sich der auf der einfachsten Naturanschauung beruhende Gedanke ausgesprochen, dass der Wind ein Werkzeug oder Diener des obersten Himmelsgottes sei, welchem man namentlich die Herrschaft über das Wetter und die Wolken zuschrieb.²⁷⁾ So nimmt Indra, der als Himmels- und Wettergott dem griechischen Zeus entspricht, häufig die Winde zu Hülfe, um die Dämonen der Finsterniss zu vertreiben.²⁸⁾ Er ist nicht nur der Herrscher der Maruts, d. i. der pluralisch gedachten Winde oder Stürme, sondern er tritt auch vielfach in engster Verbindung mit Vaju, der höheren Einheit sämtlicher Winde, welcher an einer Stelle Vater der Maruts genannt wird²⁹⁾, auf. So heisst es Rigveda I, 2 B (nach Grassmann's Uebersetzung II S. 3):

Hier, Indra-Vaju, steht der Saft,
so kommt zu ihm nach eurer Lust,
Die Tropfen sehnen sich nach euch.

O Vaju, Indra, nehmet wahr
der Tränke, labungsreiche ihr,
So kommet eilig denn herbei.

27) Vgl. Psalm 104, 3 f. Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen; und gehst auf den Fittichen des Windes; der du machest deine Engel zu Winden und deine Diener zu Feuerflammen.

28) Vgl. z. B. Rigv. I, 23 C.

29) Rigv. I, 134, 4 (Grassmann II S. 137): Und aus des Himmels Mutterleibe zeugtest du || die Maruts, aus des Himmels Leib.

Wie hier so werden noch an mehreren andern Stellen Vâju und Indra vereint zum Empfang des Somaopfers angerufen.³⁰⁾ Mehrfach heisst Vâju *Indrasârati*, d. i. Indra zum Kampfgenossen habend. Dasselbe gilt von den Maruts.³¹⁾ Der stehende Refrain des vielstrophigen Liedes Rigv. I, 100 lautet:

„Er mög' uns helfen, Indra mit den Maruts!“

Rigv. I, 167, 7 und 169, 1 wird Indra der Herrscher der Maruts, Rigv. I, 170, 2 ihr Bruder genannt, wem Indra gnädig ist, dem sind es auch die Maruts (Rigv. I, 171, 6). Beide werden in mehreren Liedern gemeinsam angerufen und empfangen gemeinsame Opfer.³²⁾

In germanischen Mythen entspricht Thôrr fast durchweg dem Indra.³³⁾ Von ihm bemerkt Adam von Bremen ausdrücklich, dass er auch den Wind beherrsche („*ventos gubernat*“). Seinen Gegnern sendet er Sturm und Untergang auf dem Meere. Die Friesen kennen ihn unter dem Namen *Uald* (der Alte) oder *Pitje von Skotland*, als Erreger der Nordweststürme, wodurch Sand- und Wasserfluthen, Schiff- und Uferbrüche bewirkt werden.³⁴⁾

Genau dieselben Vorstellungen finden wir bei dem italienischen Juppiter und dem griechischen Zeus wieder. Nicht selten werden auf Inschriften Juppiter und die *Tempestates* d. h. die Gewitterstürme neben einander genannt. Letztere erscheinen mehrfach als seine Diener, da Juppiter als *Tempestatum divinarum potens* oder *autor bonarum Tempestatum* verehrt wurde.³⁵⁾ Von Zeus ist es bekannt, dass er geradezu die Beinamen *ἐνάνεμος* und *οὐριος* führte.³⁶⁾ Auch in dem bei Homer so oft vorkommenden Epitheton *νεφεληγερέτης* glaube ich eine nahe verwandte Vorstellung erblicken zu müssen, da doch die Sammlung der Wolken durch den Wind

30) Rigv. I, 2 B. 23 A. 135. IV, 46—48. V, 51 B. VII, 90—92.

31) Rigv. I, 23 C. I, 100. 101. 165. 167. 169—171. X, 32.

32) Vgl. Anm. 31.

33) Mannhardt, German. Mythen Vorr. S. XIII f.

34) Mannhardt a. a. O. S. 143.

35) Preller, röm. Myth. I S. 170, 1. 229 und 292, 4.

36) Ζεὺς ἐνάνεμος hatte in Sparta ein Heiligthum nach Paus. III, 13, 5. Ζ. οὐριος: Aesch. Suppl. 594. Anth. XII, 53, 7. Alciph. 2, 4. Cic. Verr. 2, 4, 57, 128. Marcian. Heracl. p. 121 Miller. Welcker, Götterl. II, 197 Anm. 40 u. 41.

bewirkt wird.³⁷⁾ Oft heisst es von Zeus, dass er die Winde sende oder einschläfere, und Διὸς οὐρός bedeutet einfach den guten von Zeus gesandten Fahrwind.³⁸⁾ Nach Od. x 21 hat Kronion den Aeolos, der bei Homer durchaus nicht als Gott oder Vater der Winde gedacht ist, als Aufseher über die Winde gesetzt:

κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων
ἡμὲν πανέμεναι ἢ δ' ὀρνύμεν ὃν κ' ἐθέλησιν.

Zuweilen wird die Herrschaft über den Wind auch andern Götter übertragen z. B. dem Poseidon und der Here, sogar Nymphen wie Kirke und Kalypso können über ihn verfügen. Denn alle Götter haben die Macht, ihren Lieblingen günstigen Fahrwind (οὐρός) zu senden³⁹⁾, der als freundlicher Geleiter (πέμπων, πόμπιμος, ἀπήμων, ἔκμενος, ἐσθλὸς ἐταῖρος u. s. w.) gefasst wird.⁴⁰⁾ An einer Stelle der Ilias werden die Winde sogar als Vermittler zwischen Menschen und Göttern gedacht, indem sie den Opferdampf gen Himmel tragen.⁴¹⁾

37) Od. μ 313 und ι 67 (s. Anm. 38), Il. E 524. Γ 357 f.

38) Il. M 252: ἐπὶ δὲ Ζεὺς τερπικέραννος || ὥρσεν ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν. Od. μ 313: ὥρσεν ἐπὶ ζαῆν ἀνεμον νεφεληγερέτα Ζεὺς || λαίλαπι θεσπεσίῃ, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψεν || γαίαν ὁμοῦ καὶ πόντον. ο 475: ἐπὶ δὲ Ζεὺς οὐρόν ἱαλλεν. ε 176: [νῆες] ἀγαλλόμεναι Διὸς οὐρῳ. N 795: οἳ δ' ἴσαν, ἀργαλέων ἀνέμων ἀτάλαντοι ἀέλλη, ἢ ῥα θ' ὑπὸ βροντῆς πατρὸς Διὸς εἰσι πέδονδε, || θεσπεσίῳ δ' ὁμάδῳ ἄλλ' μίσγεται κ. τ. λ. M 281: κοιμήσας δ' ἀνέμους χέει ἔμπεδον. Od. ι 67: νηυσὶ δ' ἐπ' ὥρσ' ἀνεμον βορέην νεφεληγερέτα Ζεὺς || λαίλαπι θεσπεσίῃ, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψεν || γαίαν ὁμοῦ καὶ πόντον. ο 297: ἢ δὲ Φεῖς ἐπέβαλλεν ἐπειγομένη Διὸς οὐρῳ. Hymn. in Ap. Pyth. 255: ἦλθ' ἄνεμος Ζέφυρος μέγας, αἰθριος, ἐκ Διὸς αἴσης.

39) Il. A 479: τοῖσιν δ' ἔκμενον οὐρόν γει ἑκάεργος Ἀπόλλων. H 4: θεὸς ναύτησιν ἐλδομένοισιν ἔδωκεν οὐρόν. Od. δ 585: δίδοσαν δέ μοι οὐρόν || ἀθάνατοι, τοί μ' ὥκα φίλην ἐς πατρίδ' ἐπεψαν (vgl. ρ 148). ο 292. η 266. ε 268. λ 7. ε 167. ο 34. ε 109. λ 400 u. 407. η 272.

40) Od. λ 7: Κίρῃ || ἔκμενον οὐρόν γει πλησίστιον, ἐσθλὸν ἐταῖρον. ε 268: Καλυψώ || οὐρόν δὲ προέηκεν ἀπήμονά τε λιάρων τε. ἔκμενος vom Winde gebraucht: Il. A 479. B 420. Od. ο 292 u. öfter. οὐρός πομπαῖος: Pind. Pyth. I, 67 (34). Ζεφύροιο πομπαῖ Pind. Nem. VII, 43. πέμπεσθαι σὺν Νότῳ αὐραῖς Pind. Pyth. IV, 203. αὐραὶ πέμπουσι Aesch. Prom. 131. αὐρα ναυσίπομπος Eur. Phoen. 170, 2. οὐρα πόμπα Iph. Aul. 352. πόμπιμοι πνοαὶ Hec. 1290. πομπὸς ἄνεμος Aelian. n. an. III, 13.

41) Il. Θ 549: κνίσῃν . . . ἄνεμοι φέρον οὐρανὸν εἴσω.

Die namentlich in der germanischen Sagenwelt sehr verbreitete Vorstellung, dass der Wind ein Hund der Götter sei⁴²⁾, lässt sich in griechischen Mythen kaum nachweisen. Zwar nennt Apollonios von Rhodos (Arg. II, 289) die Harpyien *μεγάλοιο Διὸς κύνας*, indess darf man diese Bezeichnung schwerlich im eigentlichen Sinne nehmen, da bekanntlich auch Adler, Greife, Eumeniden, Keren und Bakchen als Diener verschiedener Gottheiten so genannt werden, nur um ihre Unterwürfigkeit und Dienstwilligkeit recht drastisch zu bezeichnen.⁴³⁾

Wenn wir jetzt die Frage aufwerfen, woher es komme, dass die Winde als Werkzeuge und Diener zunächst des höchsten Himmelsgottes und sodann sämtlicher oberen Götter angesehen wurden, so ist darauf zu antworten, dass nach der griechischen Volksmeinung der ältesten Zeit der Wind in der Regel von oben aus den Wolken oder dem Aether auf die Erde niederfährt⁴⁴⁾, also mythisch ausgedrückt von dem Aethergote Zeus gesendet wird. Darum heissen die Winde bei Homer geradezu *αἰθρηγενεῖς*, *αἰθρηγενέται*, *αἰθριοι*⁴⁵⁾, und Boreas trägt auf Bildwerken als Symbol seiner Herkunft aus dem Aether einen Nimbus um sein Haupt.⁴⁶⁾ Die Bewegung

42) Mannhardt, German. Mythen S. 172. 198. 217 f. 301. 330. 717.

43) S. Passow's Wörterb. unter *κύων*.

44) Il. B 145: *Εὐρὸς τε Νότος τε*] ὥρῳ' ἐπαΐξας πατρὸς Διὸς ἐκ νεφελῶν. Ξ 19: *πρίν τινα κεκριμένον καταβήμεναι ἐκ Διὸς οὐρον*. Od. o 292: *οὐρον ... λάβρον, ἐπαιγίζοντα δι' αἰθέρος*. ξ 475: *Βορέας πεσόντος*. Ebenso Hes. ἔργα 547, wozu Proculus bemerkt: *πνεῖ γὰρ ἀπὸ ὑψηλοτέρων ὁ Βορέας, ὃ δηλοῖ τὸ πεσεῖν*. Il. Ψ 216: *ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην* [Βορέης ἢ δὲ Ζέφυρος]. Hes. Theog. 873: *αἶ δ' ἦτοι πίπτουσαι ἐς ἡεροειδέα πόντον* [αἶ αὐραῖ]. Od. ε 296: *σὺν δ' Εὐρὸς τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρός τε θυσαῖς* || *καὶ Βορέης αἰθρηγενέτης, μέγα κύμα κνλίνδων*. Die Harpyien kommen aus den Wolken nach Apoll. Rh. II, 268: *νεφέων ἐξάλλμεναι ἐσσεύοντο*. Alcaeus fr. 136 B. Pind Pyth. III, 105: *πνοαὶ ὑσιπεταῖν ἀνέμων*. *κατιέναι* von Winden gebraucht Thuc. II, 25, 3. VI, 2, 4. *καταιγίζω* Strab. IX, 391. *ἄνεμοι οὐράνιοι* Artem. onirocr. 130, 24 Herch. venti aërii Catull. LXIV, 142. *cadunt venti a sideribus* Plin. II, 85. 116. 131 f. Dasselbe gilt von den Maruts: Rigv. V, 53, 8: Vom Himmel kommt, o Maruts, her. In einem bekannten deutschen Kindermährchen heisst der Wind „das himmlische Kind“.

45) Βορέης *αἰθρηγενέτης* Od. ε 296. *αἰθρηγενέος Βορέας* Il. O 171 u. T 358. *Ζέφυρος μέγας, αἰθριος*: Hymn. in Ap. P. 255.

46) Preller, gr. Myth.² I, 370.

des Windes wird durch Ausdrücke wie *πίπτειν, ἐπαΐσσειν Διὸς ἐκ νεφελῶν, ἐπαιγίζειν δι' αἰθέρος, καταγίζειν, κατιέναι* bezeichnet. Die aus den Wolken stammenden Orkane heissen davon *ἐκνεφίαι* oder *καταγίδες*.⁴⁷⁾

Daneben existirte auch die nahverwandte und wohl auf genauer Naturbeobachtung beruhende Vorstellung, dass die Winde entweder auf den höchsten Spitzen der Berge oder in Gebirgshöhlen hausten und von da in die Thäler und Ebenen hinabführen.⁴⁸⁾ Das beweist nicht bloss die Etymologie des *Βορέας*, des vornehmsten und mächtigsten aller Winde, insofern der Name eigentlich den „Bergwind“ bedeutet⁴⁹⁾, sondern auch die Benennung *Ῥιπαῖα ὄρη*, hinter welchen die *Ῥεφρῶρειοι* wohnen, denn es ist kaum zweifelhaft, dass dies Gebirge von den *Ῥιπαῖς Βορέας* benannt wurde.⁵⁰⁾ Ausserdem redet Kallimachos (hymn. in Del. 65) von einer siebengrothigen Höhle des Boreas (*ἐπτάμυχον Βορέας σπέος*), und hochgelegene Orte führen vorzugsweise das Epitheton „windig“ (*ἡνεμόεις*).⁵¹⁾ Die Combination dieser Vorstellung von dem Aufenthalt der Winde in einer Berghöhle und der oben erwähnten homerischen Sage von Aeolos hat offenbar Vergil zu seiner eigenthümlichen Schilderung des Windberges veranlasst (Aen. I, 52).

Schliesslich mache ich darauf aufmerksam, dass in der mythischen Sprache der Inder und Germanen Berg und Wolke gewissermassen als Synonyma erschienen⁵²⁾ und dass bei la-

47) Vgl. oben Anm. 44.

48) Strabo IX p. 391: *Ἀπὸ δὲ τῶν ἄκρων τούτων καταγίζοντα σκαιὸν τὸν ἀργέστην σκείρωνα προσηγορεύουσιν Ἀθηναῖοι. Il. M. 253: ὥρσεν ἅπ' Ἰδαίων ὄρεων ἀνέμοιο θύελλαν. Theophr. de vent. 32: τῶν ὑψηλῶν τόπων . . . τυγχάνει τὰ ἐπισκεπῇ πνευματώδη, καὶ οὐ μετρίως ἀλλὰ σφοδρῶς. ib. 44: ὁ ζέφυρος] ἐκ τῆς γῆς καὶ ὕδρων τινῶν προσπίπτει. Theophr. de sign. pluv. 34: πρὸς κορυφῆς ὄρους ὁπόθεν ἂν νεφέλῃ μηχανῆται ταύτῃ ἄνεμος πνεύσεται. Arist. Probl. XIV, 7: Ἐν μὲν οὖν τοῖς ὑψηλοῖς διὰ τὴν εὐπνοίαν ὁ ἀήρ ἐν κινήσει ἐστίν.*

49) Curtius, Grundz. d. gr. Etymol.⁴ 350 u. 474.

50) Preller, gr. Myth.² I, 369 Anm. 2. Il. O 171, T 358: *ψυχρὴ ὑπὸ Ῥιπῆς αἰθηγενέος Βορέας*.

51) Od. i 400. π 365. hymn. XXVII, 4: *ἄκριας ἡνεμόεσσας. τ 432: Παρηησοῦ . . . πτύχας ἡνεμόεσσας.*

52) Mannhardt, German. Mythen S. 754 unter Wolke. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne S. 294 unter Wolke = Berg, Wolkengrotte,

teinischen Dichtern *cavus* eines der gewöhnlichsten Beiworte der Wolken ist.⁵³⁾ Nicht undenkbar ist es daher, dass unter den Bergen oder Berghöhlen, in welchen die Winde hausen sollen, ursprünglich die hohlen Wolken des Himmels zu verstehen sind. Wir werden im folgenden Abschnitt sehen, wie sich aus dieser Annahme leicht und einfach die Vorstellung von der Pleiade Maia als Mutter des Hermes, sowie von seiner Geburt auf dem „Hohlberge“ (*Κυλλήνη*) erklären lässt.

B.

Hermes als Diener und Bote des Zeus und anderer Götter, in der Höhle eines Berges geboren gedacht, Sohn des Aethergottes Zeus und der Regenwolkengöttin (*Πλειάς* — *pluvia*) Maia.

Wie der Wind in der Regel als ein Werkzeug des höchsten Gottes erscheint, so wird auch Hermes seit ältester Zeit als ein Diener des Zeus bei allen möglichen Gelegenheiten gedacht. Das beruht, wie wir soeben gesehen haben, auf der überaus einfachen Vorstellung, dass der Wind von oben aus dem Aether herniederfahre⁵⁴⁾, weswegen er, als persönliche Gottheit gefasst, von selbst zu einem vom Himmelsgotte Zeus gesendeten Diener werden musste. Als solcher heisst er *Διὸς κήρυξ*, *Διὸς λάτρης*, *Διὸς τροχίς*, *Διὸς ἄγγελος*⁵⁵⁾

Wolkenhöhle. Schwartz, Ursprung d. Mythol. S. 298 unter Wolkenberg. Mannhardt, Die Götter d. deutschen u. nord. Völker S. 91. M. Müller, Vorl.² II, 413.

53) Verg. Aen. I, 81 *cavum montem* [ventorum]. I, 516 u. V, 810: *nube cava*. Vgl. IX, 671. X, 636. Ov. Met. V, 251. VI, 696. *κύφειλλα* bedeutet eigentlich hohle Wolken. Aristot. Probl. XXVI, 6 sagt: *αἱ κοιλίαι συμπίπτουσι τοῦ νέφους, ὕδατος γενομένου, ἐν αἷς ἡ ἀρχὴ τοῦ πνεύματος συνίσταται*.

54) Den von den Winden gebrauchten Ausdrücken *πίπτειν*, *καταβῆμειναι* *ἐκ Διός*, *ἐπαιγίζειν* *ἐξ αἰθέρος* u. a. (s. oben Anm. 44) entspricht das homerische vom Hermes gesagte *ἐξ αἰθέρος ἔμπεσε πόντῳ* (ε 50).

55) ε 29 sagt Zeus selbst zum H. *Ἐρμεία· σὺ γὰρ αὐτὲ τὰ τ' ἄλλα περ ἄγγελός ἐσσι* und sendet ihn α 38 zum Aegisthos, Ω 336 zum Priamos, hy. in Cer. 340 u. 407 in die Unterwelt, hy. in Ven. 212 zum Tros. *Διὸς κήρυξ* heisst er bei Apollodor III, 10, 2, *Διὸς ὑπηρέτης* b. Luc. de sacrif. 8, *Διὸς λάτρης* b. Eurip. Ion 4, *Διὸς τροχίς* b. Aesch. Prom. 941, *Διὸς ἄγγελος* Ω 169, 173 u. Eur. El. 462. Nach dem 'E.

und wird von den Künstlern in entsprechender Weise entweder als ein laufender Eilbote oder als ein jedes Winks gewärtiger Diener dargestellt.⁵⁶⁾ Oft wird er aber auch von andern Göttern oder von der Götterversammlung ausgesendet und darum *θεῶν κήρυξ*, *θεῶν ἄγγελος* schlechtweg genannt.⁵⁷⁾ Als Diener des Zeus entspricht er gewissermassen den homerischen Herolden, die jeder Fürst zu seinem Privatdienst hatte; als Herold der Götterversammlung oder einzelner Mitglieder derselben lässt er sich dagegen den sogenannten *δημιουργοί* (s. Ameis zu τ 135) vergleichen. Ueberhaupt ist wohl zu beachten, dass H. als Götterherold genau dieselben Funktionen wie ein homerischer *κήρυξ* hat und daher keineswegs bloss als ein Ueberbringer göttlicher Botschaften zu denken ist. Wie also der Herold der homerischen Zeit nicht nur Bote war, sondern auch alle möglichen andern Geschäfte zu verrichten hatte z. B. den Fürsten begleiten⁵⁸⁾, dem Sänger die Laute, die Geschenke, das Fleisch zutragen⁵⁹⁾, den Wein einschenken⁶⁰⁾, den Wagen lenken⁶¹⁾, die Opferthiere durch die Stadt treiben, beim Opfer das Fleisch austheilen und Wasser und Wein zur Spendung mischen musste⁶²⁾, so sehen wir auch den Hermes bei allen diesen Verrichtungen als Götterdiener thätig. Nach den Kyprien führte er die drei um den Preis der Schönheit streitenden Göttinnen zum Paris, ein

Κήρυξ war der Berg *Κηρύκιον* bei Tanagra benannt, wo er geboren sein sollte (Paus. IX, 20, 3). Ebenso hiess ein Berg bei Ephesos: Suid. u. Hesych. s. v: Theognost. 129, 8.

56) S. O. Müller, Hdb. d. Archaeol. § 380, 7.

57) α 84 sagt Athene in der Götterversammlung: *Ἐρμείαν μὲν ἔπειτα διάκτορον ἀργειφόντην* || *νήσον ἐς Ὀγγυλὴν οἰκόμενον, ὄφρα τάχιστα* || *νύμφη ἐνπλοκάμῳ εἶπη νημερτέα βουλὴν*. Hy. in Cer. 407: *Ἐ. ἡλθ' ἐριούνιος ἄγγελος ὠκύς* || *παρ πατέρος Κρονίδαο καὶ ἄλλων οὐρανίωνων*. Hy. in Vestam 8: *ἄγγελε τῶν μακάρων*. Hy. in Pan. 29: *θεοὺς θεοὺς ἄγγελός ἐστι*. Hes. ἔργα 85: *θεῶν ταχὺν ἄγγελον*. Theog. 938: *κήρυκ' ἀθανάτων* (vgl. v 79). Pind. Ol. VI, 78: *θεῶν κάρυκα*. Anacr. fr. 111 ed. B. *Ἐ. εὐάγγελος* b. Hesych. Seine Tochter ist *Ἀγγελία* nach Pind. Ol. VIII, 81.

58) Ω 178, 325 u. 352.

59) θ 257, 399, 477.

60) α 143.

61) Ω 178, 325, 352.

62) ν 276, Γ 116, 245 f., 270, 273, Σ 558 f.

Mythus, der in unzähligen Bildwerken Darstellung gefunden hat⁶³); die Horen geleitet er bei der Rückkehr der Kora,⁶⁴) sowie er auch dieser selbst den Wagen lenkt und bei ihrer Entführung voranschreitet⁶⁵); Alkaios und Sappho besingen ihn als Mundschenk bei dem Mahle der Götter,⁶⁶) dem Zeus hält er die Schicksalswage⁶⁷) und raubt sogar auf dessen Geheiss die Alkmene aus ihrem Sarg, um sie dem Rhadamanth auf die Inseln der Seligen zuzuführen⁶⁸), als Kampfwart der Götter tritt er auf in den Fabeln des Babrios.⁶⁹) Ganz besonders häufig wird aber H. ausgesendet, um jugendliche Götterkinder zu erretten und an sichere Orte zu bringen. So trägt er den jungen Dionysos nach Nysa, um ihn den Nymphen zu übergeben⁷⁰), die Dioskuren von Pephnos nach Pellana⁷¹), den Aristaios bringt er zu den Horen⁷²), den Asklepios rettet er aus der Flamme des Scheiterhaufens⁷³), den kleinen Arkas

63) Paus. V, 19, 5 u. III, 18, 12 berichtet, dass ein das Parisurtheil darstellendes Relief sich schon an der Lade des Kypselos und am Thron von Amyklä befand. Vgl. über die sonstigen Bildwerke Overbeck, die Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis S. 206 ff.

64) Welcker, Götterl. II, 445 Anm. 57.

65) Hy. in Cer. 377. Welcker a. a. O. Overbeck, gr. Kunstmythol. III, 654 u. 663 f.

66) Athen. 425^c: Ἀλκαῖος δὲ καὶ τὸν Ἑρμῆν εἰσάγει αὐτῶν οἰνοχόον, ὡς καὶ Σαπφῶ λέγουσα.

Κῆ δ' ἀμβροσίας μὲν κράτηρ ἐκέκρατο,
Ἑρμᾶς δ' ἔλεν ὄλπιν θεοῖς οἰνοχόησαι.

Vgl. auch Ath. 192^c und Bergk, Poetae lyr.² 678 (Sapph. fr. 51) u. S. 706 (Alc. fr. 7).

67) Welcker, Götterl. II, 445 Anm. 58.

68) Pherekyd. b. Anton. Lib. 33: Ζεὺς δὲ Ἑρμῆν πέμπει κελεύων Ἀλκμήνην ἐκκλέψαι καὶ ἀπενιγκεῖν εἰς μακάρων νήσους καὶ δοῦναι Παδαμάνθῳ γυναῖκα.

69) Babrii fab. 68, 4.

70) Welcker, Götterl. II, 444 Anm. 50 u. 51. Vgl. ausser der hier angeführten Literatur noch Apollod. III, 4, 3. Apoll. Rh. IV, 1137. Paus. III, 18, 11. O. Jahn, archaeol. Aufs. S. 60 f.

71) Paus. III, 23, 2: Τραφῆναι δὲ οὐκέτι ἐν τῇ Πέφνῳ φασιν [ὁ Ἀλκμᾶν] αὐτοὺς, ἀλλὰ Ἑρμῆν τὸν ἐς Πελλάναν κομίσαντα εἶναι.

72) Pind. Pyth. IX, 59: τόθι παῖδα τέξεται, ὃν κλυτὸς Ἑρμᾶς || εὐθρόνοισι Ὀραιοι καὶ Γαῖα || ἀνελὼν φέλλας ὑπὸ ματέρος οἶσει.

73) Paus. II, 26, 6: ἐξημμένης δὲ ἤδη τῆς πυρᾶς ἀρπάσαι λέγεται τὸν παῖδα Ἑρμῆς ἀπὸ τῆς φλογός.

trägt er auf Münzen von Pheneos⁷⁴⁾, ebenso den kleinen Herakles und Ion.⁷⁵⁾ Eine ganz ähnliche Funktion ist es, wenn Hermes solche Helden geleitet, welche wie Perseus, Herakles und Achilleus unter göttlichem Schutze stehen.⁷⁶⁾ Oft sehen wir ihn auf Vasengemälden neben Kriegern stehend, jedenfalls um die göttliche Obhut auszudrücken. So wird Hermes zu einem *πομπός* oder *πομπαῖος*, d. i. zu einem Geleiter und Beschützer der Lebenden; ein Beiname, der von dem weit häufigeren *ψυχοπομπός* wohl zu unterscheiden ist.⁷⁷⁾ Auf Bildwerken erscheint H. endlich öfters als Opferverrichter, den Widder herbeiführend und zugleich eine Opferschale haltend oder endlich andern Göttern, z. B. der Athene, Apollon und Artemis zum brennenden Altare voranschreitend.⁷⁸⁾ Offenbar erklärt sich dies aus seiner Eigenschaft als Opferherold, deren auch einzelne Schriftsteller gedenken⁷⁹⁾, denn bekanntlich lag es den Keryken auch ob, die Opferthiere zu schlachten und die Opfermahlzeiten anzurichten, bei denen sie oft als Mundschenken fungierten.⁸⁰⁾ Darum gilt Hermes, der ideale Herold, auch als Erfinder alles Opferkultus, namentlich des Opferfeuers⁸¹⁾ und wurde zum Patron sämtlicher

74) Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 7. Denkm. d. a. K. I, 41, 179.

75) Eur. Ion 1598. Welcker, Götterl. II, 444 Anm. 54. O. Jahn, Beschr. d. Vasensamml. König Ludwigs S. 199 Nr. 611. Vgl. auch Eur. Hel. 44.

76) Eur. El. 462. Apollod. II, 4, 2. Müller-Wieseler, D. d. a. K. II, 71, 897. Od. 2, 625 sagt Herakles: 'Ερμείας δέ μ' ἐπεμψεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη, vgl. O. Jahn a. a. O. S. 384 unter Hermes. Auch den Priamos geleitet er Il. Ω 334 f. zum Achilleus.

77) *πομπός* Il. Ω 182, 153, 461. Aesch. Eum. 90 sagt Apollon zum H.: *κάρτα δ' ὦν ἐπαύνημος ἥ πομπαῖος ἴσθι, τόνδε ποιμαίνων ἐμόν ἱκέτην. σέβει τοι Ζεὺς τόδ' ἐκ νόμων σέβας, ἥ ὀρμώμενον βροτοῖσιν εὐπόμπῳ τύχῃ*. Wegen dieser Bereitwilligkeit die Sterblichen schützend zu geleiten sagt Zeus Ω 334 zu ihm: 'Ερμεία σοι γὰρ τε μάλιστα γὰρ φίλτατον ἔστιν ἥ ἀνδρὶ ἑταιρίσσαι, καὶ τ' ἐκλυες ᾧ κ' ἐθέλῃσθαι. Eur. Med. 759: *σ' ὁ Μαίλας πομπαῖος ἄναξ πελάσειε δόμοις*. Pind. Pyth. IV, 178: *πέμπε δ' Ἐρμᾶς χρυσόραπις διδύμους υἱούς*.

78) Vgl. Welcker, Götterl. II, 447 Anm. 66 u. 71. Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 1.

79) Vgl. Arist. Pac. 424 u. 433. Cic. de div. I, 23, 46.

80) Athen. 660^a u. b.

81) Vgl. Hy. in Merc. 108—137. Diod. I, 16 sagt auch von dem ägyptischen Hermes: *καὶ τὰ περὶ τὰς τῶν θεῶν τιμὰς καὶ θυσίας διαταχθῆναι*.

Köche⁸²⁾, denn *μάγειρος* und *κήρυξ* galt vielfach als gleichbedeutend, da die Köche in der Regel sich auch auf's Opfern verstehen mussten und Herolde waren.⁸³⁾ Endlich ist noch zu erwähnen, dass junge Opferdiener in Lebadea *Ἐρμαί* hießen⁸⁴⁾ und das berühmte Geschlecht der eleusinischen Hierokeryken sich von H. herleitete.⁸⁵⁾ In der Welckerschen Sylloge epigr. gr. n. 136 wird er sogar „*precum minister*“ genannt.⁸⁶⁾

Werfen wir am Schlusse dieser Betrachtung der verschiedenen Funktionen des Hermes als Götterherolds die Frage auf, ob sich in einzelnen von ihnen noch Spuren seiner einstigen Naturbedeutung auffinden lassen, so werden wir solche namentlich in dem Forttragen von Götterkindern und in dem Geleiten der unter göttlichem Schutze stehenden Helden erblicken dürfen, denn wer könnte wohl passender mit dem Forttragen solcher Kinder beauftragt werden als der Wind, von dem es hy. in Ven. 208 heisst, dass durch ihn Zeus den jugendlichen Ganymedes in den Himmel habe emportragen lassen⁸⁷⁾, oder wer könnte passender das Geleite der unter

82) Welcker, Götterl. II, 449 Anm. 85^a will ein Epigramm (Anthol. II, 258), womit die Werkzeuge eines Kochs dem H. geweiht worden, mit dem Hinweis auf Od. 15, 319 f. erklären. Viel näher liegt es an die Gleichsetzung der *μάγειροι* und *κήρυκες* zu erinnern, von der Athenaios 660^a u. 425^e redet.

83) Ath. 425^e: *Κλειδήμος δὲ τοὺς μαγείρους κήρυκας φησι καλεῖσθαι*. Id. 660^a: *Ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρικὴ μαθεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἀθηνησιν Κηρύκων*. οἷδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπιείχον τάξιν κ. τ. λ.

84) Paus. 9, 39, 7. Nach dieser Analogie begreift man, wie Varro de l. l. VII, 34 dazu kommt zu sagen: hinc Casmilus nominatur Samothrece mysterius dius quidam administer Diis Magnis. Vgl. Preller, gr. Myth.² I, 318, 3.

85) Paus. I, 38, 3: *Τὸν Κήρυκα] αὐτοὶ Κήρυκες . . . Ἐρμού παῖδα εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐκ Εὐμόλοπον*. Plut. vit. X orat. Andoc. 1: *καθήκει γὰρ εἰς αὐτὸν τὸ κηρύκων γένος*. Vgl. Preller, gr. M.² I, 318, 2.

86) Noch andere Funktionen des H. als *κήρυξ* s. b. Jacobi, Hdwörterb. d. gr. u. röm. Myth. S. 439.

87) Hy. in Ven. 208: *Τρῶα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχεν φρένας, οὐδέ τι ἦδει, || ὅππῃ οἱ φίλον νῆδον ἀνήρπασε θεέσις ἄελλα*. Il. T 234 heisst es von demselben etwas unbestimmter: *τὸν καὶ ἀνηρεῖψαντο θεοὶ Διὶ οἰνοχοεύειν*. Ueberhaupt ist daran zu erinnern, dass man von allen spurlos Verschwundenen sagte, Stürme hätten sie geraubt (vgl. Ameis z. Od. α 241 und Schol. z. H. T 234: *θύελλα καὶ νέφος ἀνῆρ-*

göttlichem Schutze stehenden Helden übernehmen als der Gott, welcher zugleich die Personifikation des im vorigen Abschnitte besprochenen οὐρος πομπαῖος und Beschützer aller Reisenden (s. Kap. VIII) ist?

Als Symbol seiner Heroldswürde führte Hermes das sogenannte κηρύκειον, das ursprünglich gewiss die einfache Gestalt eines σκήπτρον hatte, wie es die homerischen Herolde führen⁸⁸⁾, später aber in mannichfacher Weise verziert wurde.⁸⁹⁾ Da solche Stäbe in der Regel von Gold oder doch mit Gold verziert waren⁹⁰⁾, so erhielt H. davon schon in sehr alter Zeit das Epitheton χρυσόραπης.⁹¹⁾ Hie und da legte man diesem Stabe auch mantische oder magische Kraft bei, indem man glaubte, dass der Gott mit demselben einschläfere⁹²⁾ oder die Seelen der Verstorbenen hinter sich her in die Unterwelt hinabziehen⁹³⁾ oder endlich Verwandlungen bewirken könne.⁹⁴⁾ Auf den Mythos, dass H. diesen Stab vom Apollon erhalten habe⁹⁵⁾, ist nach meiner Ansicht nichts zu geben, da er ihm schon als Götterherold ursprünglich eignen musste.⁹⁶⁾

Ein zweites Attribut des Hermes als Götterherold war

πασεν αὐτόν). Die Sage von dem raubenden Adler ist erst beträchtlich später entstanden.

88) H 277.

89) Vgl. über die verschiedene Gestalt und Bedeutung des Hermesstabes: Preller in Pauly's Realencycl. IV S. 1859 f. u. im Philologus I, 512 f., gr. Myth.² I, 319 f. Von einem σκήπτρον des H. spricht Apoll. Rh. I, 642; III, 198, von einer ῥάβδος Od. ε 47 u. ω 2.

90) A 15, 246, B 268, λ 91, 569, ε 47, ω 2, hy. in Merc. 530.

91) ε 87, κ 277, 331, hy. III, 539, IV, 117, XXIX, 8 u. 13.

92) Ω 339 f., ε 43, ω 2. Verg. Aen. IV, 244.

93) ω 5. Verg. Aen. IV, 243. Hor. ca. I, 10, 18. Luc. D. M. 23, 3. Ant. Lib. 10, 23.

94) Anton. Lib. 10, 15, 21, 23. H. in Merc. 529. Arrian. Epict. diss. III, 20, 12: τοῦτ' ἔστι τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον, οὗ θέλεις, φησίν, ἄψαι καὶ χρυσσοῦν ἔσται. Cic. de off. I, 44, 158 si omnia nobis quae ad victum cultumque pertinent quasi virgula divina ut aiunt suppeditarentur.

95) H. in Merc. 529. Schol. II, XV, 259. Auf Grund dieser Annahme bildete sich der weitere Mythos, dass dieser Stab des Apollon derselbe sei, womit er die Heerden des Admet geweidet (Apollod. III, 10, 2. Eust. p. 1353, 30).

96) Ebenso wie H. erscheinen auch Iris und Nike mit dem κηρύκειον.

der Petasos, ein Filzhut mit niedrigem Kopf und breitem Rande, der zum Schutz gegen Sonne und Regen diente und deshalb namentlich von den Wanderern und Boten getragen zu werden pflegte.⁹⁷⁾ Die Gestalt, in der man ihn sich nach Massgabe der älteren Kunstwerke auch in der älteren Poesie denken muss, war die „eines tüchtigen, kräftigen Mannes mit starkem spitzen Barte⁹⁸⁾, langen Haarflechten, in einer zurückgeschlagenen Chlamys, dem für rasche Bewegung geeignetsten Kleide⁹⁹⁾, und mit hohen Stiefeln.¹⁰⁰⁾ Auch hierfür mag die Idee des Herolds massgebend gewesen sein, da man zu solchem Amte nur verständige reifere Männer ausgewählt zu haben scheint.¹⁰¹⁾

Eine besondere Folge dieser Eigenschaft des Hermes als Götterherold war es, dass man eine starke Stimme¹⁰²⁾ und ein unverwüsthliches Gedächtniss von ihm ableitete. So erklären sich die Sagen von Aethalides, dem Herolde der Argonauten, der von seinem Vater die Gabe erhalten hatte, nichts vergessen zu können, selbst im Hades nicht, und die vom Stentor, welcher sich mit Hermes in einen Wettkampf des lauten Ausrufs eingelassen habe und darüber habe sterben müssen.¹⁰³⁾

Das eigenthümliche Fest der kretischen *Ἑρμῆα*, an welchem die Herren ihre Sklaven bedienen mussten¹⁰⁴⁾, scheint

97) Vgl. die beiden Darstellungen von Herolden bei Rich, Illustr. Wörterb. d. röm. u. gr. Alterth. unter Ceryx u. Preller, gr. Myth.² I, 320 Anm. 2.

98) Den Keilbart hatten nach Pollux IV, 138 auch die Boten der Bühne.

99) Worte Müller's, Hdb. d. Arch. § 379.

100) Ueber die Gestalt derselben spricht Welcker, G. II, 446.

101) Daher heisst es von den beiden Herolden der Ilias H 276: *Ταλθύβιος τε καὶ Ἰδαίος, πεπνυμένω ἄμφω* und *Ἰδαίος* wird Ω 325 *δαΐφρων* genannt. Vgl. ausserdem β 38 *κῆρυξ Πεισήνωρ, πεπνυμένα μῆδεα εἰδώς*. Ω 282: *κῆρυξ καὶ Πρίαμος, πυνκινὰ φρεσὶ μῆδε' ἔχοντες*.

102) *Ταλθύβιος δὲ θεῶν ἐναλίγκιος αὐδὴν* T 250. Vgl. *Ἑρμᾶς ἐριβόας κῆρυξ* bei Simmias, Anth. I, 207.

103) Preller, gr. M. I, 318 f. Schol. II. V, 785. Aus diesem Grunde war der Fisch *βόας* dem H. geheiligt nach Athen. 287^a.

104) Athen. 639^b: *εὐωχουμένων γὰρ τῶν οἰκετῶν οἱ δεσπόται ὑπηγετοῦσι πρὸς τὰς διακονίας*.

dem idealen Diener der Götter, dem Schutzherrn aller Diener gegolten zu haben.

Mit dieser Vorstellung eines göttlichen Herolds und Dieners hängt es nun auf das engste zusammen, dass Hermes für ein überaus kluges in Rede und allerlei Arbeit erfindarisches Wesen galt, und es entstand der Gedanke, dass er der Gott der gewandten Rede, der Klugheit und der Erfindungen sei. Diese Funktionen werden durch das Beiwort *λόγιος* bezeichnet. Wenn dieses auch nur bei späteren Schriftstellern vorkommt¹⁰⁵), so ist doch der Gedanke, dass H. der Gott der Klugheit und Geschicklichkeit sei, uralt, da schon Odysseus ihm diese Eigenschaften zu verdanken behauptet:

*Ἑρμείαο ἔκκητι διακτόρου, ὅς ῥά τε πάντων
ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάξει,
δρηστοσύνη οὐκ ἂν μοι ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος,
πῦρ τ' εὖ νηῆσαι, διὰ τε ξύλα δανὰ κεάσσαι,
δαιτρεῦσαί τε καὶ ὀπιῆσαι καὶ οἶνοχοῆσαι,
οἶά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρῶσι χέρηες.¹⁰⁶)*

Unter den Erfindungen, welche dem Hermes zugeschrieben werden, nehmen die des Feuers, der Lyra, Syrinx und Flöte die erste Stelle ein¹⁰⁷), später behauptete man auch, dass er

105) Luc. Gall. 2: ἐγὼ δὲ Ἑρμοῦ πάρεδρος ὢν λαλίστατον καὶ λογιστάτον θεῶν ἀπάντων. Id. Pseudol. 24: κακὸν κακῶς σε ὁ λόγιος Ἑ. ἐπιτρέψειεν αὐτοῖς λόγοις. Synes. epist. CI p. 240 ed. Petavii: Ἀριστείδην Ἑρμοῦ λογίου τύπον. Arist. Soph. II, p. 307: ὃν (τὸν Δημοσθένη) ἐγὼ φαίην ἂν Ἑρμοῦ τινος λογίου τύπον. Vgl. auch Eunap. in Proaeresio, Julian. orat. VII. Damascius vita Isidori b. Phot. p. 1029. Suid. s. v. τύπος u. Bernhardt z. d. St. Jacobs, Anthol. gr. III, 278: Ἑρμῇ σπένδεται τῷ λογίῳ. Philostr. vita Apollon. I, 176, 23 ed. Teubn. Athen. 561^a: κατὰ γυμνάσια αὐτὸν [τὸν Ἑρωτα] συνιδρῶσθαι Ἑρμῇ καὶ Ἡρακλεῖ, τῷ μὲν λόγον, τῷ δ' ἄλκις προσεστώτι. Cornut. 16. Orph. hy. 27, 4 wird H. λόγον προφήτης genannt. Uebrigens verleiht H. schon bei Hes. ἔργα 79 der Pandora die Stimme.

106) Vgl. o 319 f. Schon die alten Scholiasten bemerken hierzu: Ὅτι κῆρυξ. καὶ γὰρ παρ' Ὀμήρῳ τὰ πολλὰ οὕτοι ποιοῦσι . . . ἐπειδὴ τὸν Ἑ. τοῦ λόγον λέγουσιν ἔφορον καὶ τῶν τεχνῶν ἐπιστήμονα λέγει Ὀδυσσεὺς ὅτι τῇ τούτου βουλῇ ἐν πάσαις ὑπηρεσίαις δοκιμώτερος τῶν ἄλλων φανήσομαι.

107) Hy. in Merc. 108: σὺν δ' ἐφόρει ξύλα πολλὰ, πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην. || δάφνης ἀγλαὸν ὄζον ἑλὼν ἐπέλεψε σιδήρῳ || ἄρμενον ἐν παλάμῃς· ἀμπνυτο δὲ θερμός αὐτῇ κ. τ. λ. Vgl. Kuhn, Herab-

die Sprache, Mathematik, Astronomie und Schrift erfunden habe, was jedenfalls auf Rechnung seiner Identificirung mit dem ägyptischen Hermes oder Thoth zu setzen ist.¹⁰⁸⁾ Auf diese Weise wurde H. zum idealen Typus der Redner¹⁰⁹⁾, dessen Ueberredungskunst niemand zu widerstehen vermochte¹¹⁰⁾, und man führte die Sitte, ihm die Zunge der Opferthiere zu opfern, auf diese seine Bedeutung zurück.¹¹¹⁾ Sehr viel scheint zu einer solchen Auffassung des Gottes auch der eigenthümliche Ausdruck *ἐρμηνεύειν* beigetragen zu haben, den man allgemein von *Ἑρμῆς* ableitete¹¹²⁾, jedoch, wie mir scheint, mit Unrecht, da er sich ganz ungezwungen zu

kunft d. Feuers u. d. Göttertranks S. 36. Die Erfindung der Lyra beschreibt d. hy. in Merc. v. 25 f., die der Syrinx v. 511: *αὐτὸς δ' αὐθ' ἐτέρης σοφίης ἐκμάσασαο τέχνην* || *συρίγγων ἐνοπήν ποιήσαο τηλόθ' ἀκουστήν*. Vgl. auch Athen. 184: *Εὐφορίων δ' ὁ ἐποποιὸς ἐν τῷ περὶ μελοποιῶν τὴν μὲν μονοκάλαμον σύριγγα Ἑρμῆν εὗρεν*.

108) Apollod. b. schol. z. Od. 23, 148. Diod. V, 75 (vgl. I, 16). Strabo 816. Plut. Q. Conviv. IX, 3. de Iside et Osir. 3. Cic. de nat. deor. III, 22, 56. Hor. ca. I, 10 Mercuri, facunde nepos Atlantis || qui feros cultus hominum recentum || voce formasti catus. Ov. fa. V, 668 Quo didicit culte lingua docente loqui. In Betreff des ägyptischen Thoth vgl. Creuzer, Symbol. II, 287 f. u. Schwenck, Mythol. d. Aegypten S. 177. Als Erfinder der Schrift feiern H. mehrere Epigramme von Schreibern: Anthol. II, 495. 496. 87. III, 69.

109) Jacobs, Anthol. gr. III, 278: *Εἰκὼν Καλλίστου τοῦ ῥήτορος οἱ δὲ παρ' αὐτὴν || ἐρχόμενοι, Ἑρμῇ σπένδετε τῷ λόγιῳ*. Als Typus der Redner stellen ihn mehrere Bildwerke dar: Müller, Hdb. d. Arch. § 380, 7. Auch das Epitheton *ἡγεμὼν Χαρίτων* suchte man auf den *Ἑ. λόγιος* zu beziehen: Plut. de. aud. 13 und schol. z. Il. II, 104. Der Apostel Paulus wurde für H. gehalten *ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου*. Act. Ap. 14, 12. *Δημοσθένης Ἑρμοῦ τινος λόγιον τύπος* Arist. II, 398.

110) Strabo 104: *οὐδ' ἂν τῷ Ἑρμῇ πιστεῦσαι τις λέγοντι*. Entstand eine plötzliche Stille in einer Gesellschaft, so pflegte man zu sagen: *Ἑρμῆς ἐπεισῆλθε*, um das Stocken des Gesprächs mit der Erscheinung des Gottes der Beredsamkeit zu erklären: Plut. de garr. 2.

111) Athen. 16^b: *προσενέμονται δ' αὐτῷ αἱ γλώσσαι διὰ τὴν ἐρμηνείαν*. Schol. Apoll. Rh. I, 517. Schol. u. Eustath. z. Od. III, 332 u. z. Il. II, 104.

112) Plat. Crat. 407^c: *ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἀγγελὼν καὶ τὸ κλειπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις κ. τ. λ.* Im Folgenden will Platon den Namen *Ἑρμῆς* aus *εἶρεν* = *λέγειν* erklären. Vgl. auch Aristides II, 14. 135. 143. 398.

lateinisch *sermonari* stellen lässt.¹¹³⁾ In Betreff der späteren philosophischen Deutung des H. als νοῦς und Prinzip aller Erkenntniss, als λόγος προφορικός u. s. w. genügt es auf Preller in Paulys Realencyclopädie IV S. 1849 und Welcker, Götterlehre II S. 452 f. zu verweisen.

Der Vorstellung, dass die Winde aus dem Aether geboren sind und aus Wolken niederfahren, entspricht genau der Mythos von der Abstammung des Hermes vom Aethergotte Zeus¹¹⁴⁾ und der Wolkennymphe Maia, der ältesten und ehrwürdigsten der Plejaden, d. i. der Regnenden.¹¹⁵⁾ Der herbstliche Untergang dieses Gestirnes bedeutete dem Griechen das Herannahen gewaltiger Regenwolken und Stürme.¹¹⁶⁾ Da nun, wie wir bereits gesehen haben, die Wolken, aus denen die Winde hervor-

113) Curtius, Grundz. d. gr. Etymol.⁴ 350 bezweifelt die Pott'sche Ableitung von ἐρμηνεύω aus Ἑρμῆς, weil er keinen in dieser Weise verwendeten Namen eines Gottes kennt, wogegen Mehlis, Grundidee des Hermes (1875) S. 62 auf *bacchari* (von *Bacchus*) verweist, mit dessen weiteren Ausführungen ich mich jedoch nicht einverstanden erklären kann, weil mir der Bedeutungszusammenhang von Ἑρμῆς und ἐρμηνεύω unklar ist.

114) Die ältesten Zeugnisse für die Abstammung des H. vom Zeus sind: Il. Ω 333, Od. θ 335. Hesiod. Theog. 938. hy. in Merc. 4, 28, 579.

115) Πλειάδες, Πληιάδες ist wohl zweifellos mit lat. *plu-it*, *pluv-ia* zusammenzustellen. Die Form Πελειάδες bei Hesiod, Pindar u. A. erklärt sich durch Einschub eines ε (vgl. Curtius Gr.⁴ 718 ff.). Dass die Plejaden nicht bloss als Sterne, sondern auch als Nymphen der nährenden Wolken gefasst wurden, ergibt sich

1. aus dem Namen Μαῖα = Amme, Mutter.
2. aus der Bezeichnung νύμφη ἐνπλόκαμος (hy. in Merc. 4 u. 7).
3. aus der Identificirung der Plejaden mit den Ambrosia bringenden Tauben (πελειάδες) des Zeus (vgl. Od. μ 59).
4. aus der bei Pindar und Anderen vorkommenden Bezeichnung ὄρεαι Πελειάδες, womit man ursprünglich wohl die um die Gipfel der Berge sich lagernden Wolken meinte: vgl. Ar. nub. 279. Theophr. π. σημείων I, 22; 24; 29. S. 45 Anm. 176.
5. aus dem Mythos von ihrer Abstammung vom westlichen Meeresriesen Atlas, da nach Aristoph. nub. 271 u. 277 die Wolken aus dem westlichen Ocean aufsteigen.

116) Hesiod. ἔργα 619 ff. εὐτ' ἂν Πλητιάδες σθένης ὄμβριμον Ὠρίωνος ἢ φεύγουσαι πίπτωσιν ἐς ἡεροειδέα πόντον, ἢ δὴ τότε παντοίων ἀνέμων θύουσιν αἴηται ἢ... νῆα δ' ἐπ' ἡπείρου ἐρύσαι, πυκάσαι τε λίθοιαι ἢ πάντοθεν, ὅφρ' ἰσχωσ' ἀνέμων μένος ὕγρον αἴεντων. Arat. Phaen. 1064 c. schol. ἡ ἐσπέριος Πλειάδων ἀνατολή χειμῶνα ἐπιφέρει.

brechen, mythisch als hohle Berge oder Berghöhlen, gefasst wurden, so entstand mit einer Art Nothwendigkeit die Sage von der Geburt des Windgottes auf einem Hohlberge (*Κυλλήνη*)¹¹⁷⁾, den man später mit dem an Höhlen reichen Kyllenegebirge¹¹⁸⁾ Arkadiens identificirte. Es genügt in dieser Beziehung an die bekannte Analogie aus dem Mythos des Apollon zu erinnern, welcher als Sonnengott aus dem Lichtlande (*Λυκία*) stammen sollte, das später in Kleinasien lokalisiert worden ist. Neben dem Kyllenegebirge werden übrigens auch der Olymp¹¹⁹⁾ und der Berg Kerykion bei Tanagra¹²⁰⁾ als Geburtsstätten des Gottes genannt.

Kapitel II.

A.

Die Winde beflügelt, schnell und kraftvoll gedacht.

Als das hervorstechendste Merkmal des Windes erscheint seine ausserordentliche Schnelligkeit¹²¹⁾, eine Eigenschaft, die von Dichtern zu häufigen Vergleichen benutzt worden ist. So wird z. B. das rasche Dahinstürmen von Rossen, der schnelle Flug der in ein Traumbild verwandelten Athene, das Fliegen der Adler, das Laufen des Achilles, die Schnelligkeit der Gedanken dem raschen Wehen der Winde verglichen¹²²⁾

117) Curtius, Grundz. d. gr. Et.⁴ 157.

118) Bursian, Geogr. von Griechenland II, 182. Von der *Κυλλήνη* heisst H. schon Od. ω 1 *Κυλλήνιος*.

119) Philostr. vita Apoll. I, 176, 30: *ἐν κορυφαῖς τοῦ Ὀλύμπου ἐτεράφη*.

120) Paus. IX, 22, 3: *ἔστιν . . . ἐν Τανάγρα καὶ ὄρος Κηρύκιον, ἐνθα Ἑρμῆν τεχθῆναι λέγουσι*.

121) Daher die Ausdrücke: *Βορέην κραιπνόν* ε 385, *αἰψοροκέλευθον* Hes. Theog. 379, *ἀνέμων λαιψερὰ κέλευθα* O 620, *ἀνέμων σπέρχασιν ἄελλαι* N 334, *κραιπνὰ θύελλαι* ζ 171, *κραιπνοφόροι αὔραι* Aesch. Prom. 132, *ταχύπτεροι πνοαί* ib. 88, *αὔραι θαλά* Eur. Tro. 454, *θοῇ αὔρῃ* Ap. Rh. II, 962, *celeris aurae* Verg. Aen. IV, 226 u. 357, *praeceps Euris* Georg. IV, 29, *rapidus ventus* ib. VI, 78, *ventus ocior fulmine* Plin. II, 142. Vgl. auch Tyrt. 12, 4 ed. Bergk, Theogn. v. 534. die schnellen Winde Parzival 58, 4. Vgl. ausserdem die Namen der Harpyien *Ῥαυπέτη*, *Ῥαυπύδη* und *Ῥαυθόη* bei Apollodor.

122) *ἵπποι . . . θείειν ἀνέμοισιν ὅμοιοι* K 437. Von den Rossen

und dieses als ein Fliegen gedacht.¹²³⁾ Um dieses Fliegen bildlich auszudrücken, versah man nicht nur die Gestalten der gewöhnlichen Winde wie Boreas, Notos, Zephyros, Euros¹²⁴⁾ u. s. w., sondern auch die Boreaden Zetes und Kalais¹²⁵⁾ sowie die Harpyien¹²⁶⁾, unter denen man Personifikationen zweier entgegengesetzten am thrakischen Bosphoros häufigen

des Achill heisst es *T* 415: *νῶϊ δὲ καὶ κεν ἅμα πνοιῇ Ζεφύροιο θεοί-
μεν. ἢ δ' ἀνέμων ὥς πνοιῇ ἐπέσσυτο δέμνια κούρης* (Athene) *ξ* 20.
κλέγξας πέτετο πνοιῇς ἀνέμοιο M 207. *τῷ δ' ἔως μὲν ρ' ἐπείοντο
μετὰ πνοιῇς ἀνέμοιο β* 148. *τῷ ἅμα πνοιῇσι πετίεσθην II* 149. *τὸν ἀλά-
δρομον ἀλάμενος || ἅμ' ἀνέμων πνοαῖσι βαλὴν* Arist. av. 1395. *ἴσα τ'
ἀνέμοις || μάχα λιόντεσσιν ἀγροτέροις ἐπρασσεν φόνον* (Achilleus) Pind.
Nem. III, 45. Die goldenen Sohlen tragen den Hermes *ἤμην ἐφ'
ὕγρην || ἡδ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν ἅμα πνοιῇς ἀνέμοιο α* 97, *ε* 46, was
Vergil Aen. IV, 240 mit „*quae sublimem alis sive aequora supra seu
terram rapido pariter cum flamine portant*“ übersetzt. *Noto citius
volucricue sagitta ad terram fugit* Aen. V, 242. *Ventis et fulminis
ocior alis* ib. V, 319. *Qui candore nives anteirent, cursibus auras* ib.
XII, 84. *μή μοι χρύσεια τάλαντα εἴη ἔχειν μηδὲ πρόσθε θεεῖν ἀνέ-
μων* Theocr. Id. VIII, 53. *ἀελλόπους, ἀνεμόπους, πόδαυρος, πνοήπους,
ποδάνεμος* und *ἡνεμόεις* sind daher Beiwörter schnellfüssiger Wesen:
Θ 409, *Θ* 77 u. 159. Et. M. 20, 6. Opp. Cyneg. III, 98. Soph. Antig.
354 u. Schneidewin zu d. St., der auf *η* 36 u. *O* 80 verweist.

123) *ταχύπτεροι πνοαί* Aesch. Prom. 88. *πνοαὶ ὑψιπετῶν ἀνέμων*
Pind. Pyth. III, 105. *alitis austri* Verg. Aen. VIII, 430. *volucris auras*
ib. XI, 795. *volant venti* ib. XII, 455. Eine Harpyie heisst *᾽Ωκυπέτη*.
Madidis Notus evolat alis Ov. Met. I, 264.

124) Geflügelte Windgötter am Thurm der Winde in Athen: Mül-
ler, Hdb. d. Arch. § 401. Boreas erscheint auf Vasen stets geflügelt:
Müller a. a. O. 2. Jahn, Beschreibung der Vasensammlung K. Ludwigs
no. 375 u. 748.

125) Die Boreaden haben grosse Schulterflügel auf der Vase no. 805
bei Jahn a. a. O. Vgl. Pind. Pyth. IV, 182: *Ζήτην Κάλαιν τε πατήρ
Βορέας [ἐντυνεν] ἄνδρας πτεροῖσιν || νῶτα πεφρίκοντας ἅμω πορφυ-
ρέοις*. Nach Hyg. f. 14 tragen sie Flügel an Köpfen und Füssen, nach
Apoll. Rh. I, 219 nur an den Füssen: *τῷ μὲν ἐπ' ἀκροτάτοις ποδῶν
ἐκάτερθεν ἐρεμνάς || σείον ἀεερομένω πτέρυγας*. Auch Zephyros ist
am Haupte geflügelt nach Philostr. II, 329, 9 ed. Kayser. Vgl. auch
Prop. I, 20, 25 u. Ov. Met. VI, 717.

126) Hes. Theog. 267: *ἡΰκόμους θ' Ἄρπυιας, Ἀελλώ τ' ᾽Ωκυπέτην
τε, || αἳ ρ' ἀνέμων πνοιῇσι καὶ οἴωνοις ἅμ' ἐπονται || ὠκεῖν πτερυγέσσι*.
Ap. Rh. II, 267: *αἳ δ' ἄφαρ ἡΰτ' Ἀελλὰι Ἀδενκείες, ἡ στεροπαὶ ὥς ||
ἀπρόφατοι νεφέων ἐξάλμεναι ἐσσεύοντο*. Vgl. Preller, gr. Myth.² II,
331, 3 u. Müller Hdb. d. Arch. § 401, 3.

Orkane zu verstehen hat¹²⁷⁾, mit Flügeln, die in sehr verschiedener Weise bald an den Schultern bald am Kopfe bald an den Füßen angebracht wurden (Anm. 125). Ausser der Schnelligkeit wird, namentlich von Dichtern, auch der gewaltigen Stärke der Winde oft gedacht, welcher selbst Häuser und kräftige Bäume nicht zu widerstehen vermögen.¹²⁸⁾

B.

Hermes beflügelt, schnell, gewandt und kraftvoll gedacht.

H. als Gott der Gymnastik und Agonistik.

Wie bei den Winden so werden auch bei Hermes besonders die Eigenschaften der Schnelligkeit und Kraft hervorgehoben. Auf seine Schnelligkeit, welcher Hermes gewiss vorzugsweise seine Stellung als Götterbote verdankt, beziehen sich nicht nur die ohne Weiteres verständlichen Ausdrücke *θεός ἄγγελος*, *ἄγγελος ὤκνς*, *τρόχις*, *ταχινός*, *ὤκνς*¹²⁹⁾, son-

127) Wieseler, Gött. Festrede vom 4. Juni 1874 S. 8. S. auch meine Recension v. Mannhardt, Ant. Wald- u. Feldkulte in Jahrb. f. Philol. 1877, S. 406. Schon die Alten leiteten die beiden Namen *Ζήτης* u. *Κάλαϊς* richtig von *ἄημι* ab: schol. Pind. Pyth. IV, 180: *ἴσως δὲ τὰ ὀνόματα πεποιημένα ἀπὸ τοῦ πατρὸς, οἷον Ζαήτην τὸν ἄγαν ἄοντα καὶ πνέοντα, καὶ Κάλαϊν οἷον καλῶς ἄοντα. Κάλ-α-ις* ist entstanden aus *Καλ-αφ-ίας* wie *Ἀλεξίς* aus *Ἀλεξίας* (vgl. Benseler in Curtius' Studien z. gr. u. lat. Gr. III, 169 f.), *Ζήτης* aus *Ζα-αφ-ήτης* (vgl. Hesych. s. v. *ζάει· πνεῖ Κύπριοι* und *ζαής*, das homerische Beiwort des Windes).

128) *ἴς ἀνέμον* O 383, P 739. *ἀνέμων μένος* Hes. *ἔργα* 869. *βίας ἀνέμων* Π 212. *ἀνέμους καρτεροθύμους* Hes. Theog. 378. *δεινὸς ἄνεμος* Eur. Iph. T 1394. *ventorum validis fervescent viribus undae* Lucr. III, 492. *καὶ πνεύματ' ἀνέμων οὐκ αἰεὶ δῶμην ἔχει* Eur. Herc. fur. 102. *μέμυκε δὲ γαῖα καὶ ὕλη* || *πολλὰς δὲ δρυὺς ὑψικόμους ἐλάτας τε παχείας* || *οὐρεος ἐν βήσσης πιλνᾷ χθονὶ πουλυβοτείρῃ* || *ἐμπίπτων* vom Boreas Hes. *ἔργα* 508. *vix nunc obsistitur illis* || *Cum sua quisque regant diverso flamina tractu*, || *Quin lanient mundum* Ov. Met. I, 58. *Niobe] validi circumdata turbine venti* || *in patriam rapta est* Ov. Met. VI, 310. *βίαι τε πνευμάτων . . . ἔστιν ὅτε πόλεις ὅλας ἀνέτρεψαν* Aristot. de mundo 6 (= ed. Didot III, 640, 28). *ἀκαμάτων ἀνέμων μένος* Empedocl. b. Laert. Diog. vit. Empedocl. 59. *Notus violentus* Verg. Aen. VI, 355. *violentissimae tempestates* Cic. Cluent. 49, 138. *Eurus violentior* Verg. G. II, 107. *ventus validus* Lucr. III, 508. VI, 137. Gell. XVI, 11. Paus. VIII, 27, 14. Liv. 40, 2: *atrox cum vento tempestas coorta . . . signa aenea in Capitolio deiecit, forem ex aede Lunae . . . raptam tulit et in posticis parietibus Cereris templi adfixit, etc.*

129) *θεός ἄγγελος* Hy. in Pan. 29. *ταχὺς ἄγγ.* Hes. *ἔργα* 85. *ἄγγ.*

dern wohl auch der uralte Hauptname *Ἑρμείας* (*Ἑρμ-ῆς*, *Ἑρμ-άων*, *Ἑρμ-ᾶν*) selbst¹³⁰), der wahrscheinlich von der Wurzel *sar* eilen abzuleiten ist.¹³¹) Besonders beachtenswerth ist es, dass diese Wurzel *sar* im Sanskrit zur Bildung von Worten verwendet wird, die entweder geradezu den Wind bedeuten oder doch seine Schnelligkeit bezeichnen sollen, denn *sar-ayu* wird nach dem Petersburger Wörterbuch der Wind genannt und *sar-anyu* eilig behend ist ein Epitheton der Maruts, welche nach M. Müller, Vorlesungen² II S. 354 Personifikationen der Stürme sind. Endlich gehören noch die Beinamen *Εὐκόλος* und *Πολύγυος* hierher, unter welchen Hermes zu Metapont und Troizen verehrt wurde.¹³²) Beide bezeichneten ihn als den Behenden oder Gewandten; denn *Πολύγυος* ist ohne Zweifel von *γυῖον* Gelenk, Glied abzuleiten und bedeutet ebenso wie das von Sophokles (*Trach.* 504) gebrauchte *ἀμφίγυος* eigentlich den Gelenkigen, womit auch die Legende wohl übereinstimmt, wonach Herakles, der Heros der Gymnastik, an der Statue dieses Hermes seine Keule niedergelegt haben sollte.¹³³)

ᾠκύν hy. in Cer. 407. *τρόχης ταχινός* Anthol. ed. Jacobs I, 419. *ᾠκύν* ib. II, 59.

130) Die älteste (epische) Form des Namens ist *Ἑρμείας*, doch kommt daneben *E* 390 u. hy. in Ven. 148 auch *Ἑρμείας* vor, das später in *Ἑρμῆς* kontrahirt wurde. *Ἑρμάων* findet sich bei Hesiod (vgl. Strab. I, 42), *Ἑρμᾶν* auf der Inschrift aus Andania. Vgl. Benseler-Pape, Wörterbuch d. gr. Eigennamen unter *Ἑρμᾶς*, *Ἑρμάων*, *Ἑρμείας* u. s. w., wo ausser den angegebenen Stellen noch andere angeführt sind, und Preller, gr. Myth.² I, S. 294 Anm.

131) Von dieser Wurzel *sar* leitet Fick, Wörterb. d. indogerm. Spr.² 195 auch *ὄρμη* ab, so dass Welcker (G. I, 342) mit seiner Behauptung, *Ἑρμῆς* hänge mit *ὄρμᾶν* und *ὄρμη* zusammen gewissermassen Recht hat. In Betreff der weiteren Folgerung Kuhns (Haupts Zeitschr. VI, 117 f.), dass *Ἑρμῆς* dem indischen *Saramejas* entspreche, vergleiche oben S. 12 f.

132) Hes. *Εὐκόλος*: *εὐχερής* ... καὶ *Ἑρμῆς* *πρὸς Μεταποντίους*. Anders ist *εὐκόλος* Anthol. ed. Jacobs II, 13 zu verstehen. Paus. II, 31, 13: *Καὶ Ἑρμῆς ἐνταῦθά ἐστι Πολύγυος καλούμενος. πρὸς τούτῳ τῷ ἀγάλματι τὸ ῥάπαλον θείναι φασιν Ἡρακλέα*. Schwenck, Philol. Suppl. II, 377 erklärt *εὐκόλος* als „gnädig, gütig“.

133) Vgl. Welcker, Götterl. II, 451. Preller, gr. Myth.² I, 322, 2 u. in Pauly's Realencyclop. IV, 1849.

Um diese seine Schnelligkeit recht deutlich auszudrücken, wird Hermes ebenso wie die Winde fliegend und folglich auch beflügelt gedacht.¹³⁴⁾ Und zwar versah man gewöhnlich, jedenfalls in Folge der massgebend gewordenen homerischen Tradition¹³⁵⁾, den Gott mit Flügeln an den Füßen¹³⁶⁾, mehrfach aber auch mit solchen an den Schultern oder am Kopfe oder am Kerykeion.¹³⁷⁾ Beachtenswerth erscheint es, dass auch die Boreaden Zetes und Kalais, in denen wir soeben ganz offenbare Windgötter kennen gelernt haben, bald an den Schultern, bald an den Köpfen und Füßen beflügelt dargestellt wurden und dass Homer den Flug des Hermes über das Meer als ein mövenartiges Hinstreifen über die Spitzen der Wogen schildert, was augenscheinlich sehr gut zu seiner Bedeutung als Windgott passt, indem die Winde

134) Ω 345 u. ε 49: πέτετο κρατὺς Ἀργεϊφόντης. πτανός: Anthol. ed. Jac. II, 223. εὐπτερός: ib. III, 4. aliger: Stat. silv. III, 3, 80. Verg. Aen. IV, 255. Ar. av. 573.

135) Ω 340 u. ε 44: αὐτίκ' ἔπειθ' ὑπὸ ποσσὶν ἐδήσαντο καλὰ πέδιλα || ἀμβρόσια χρύσεια, τὰ μιν φέρων ἡμὲν ἐφ' ὕγρην || ἥδ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν ἅμα πνοιῆς ἀνέμοιο. In Bezug auf die πέδιλα bemerkt der Scholiast zu Ω 340: Ἀριστοτέλης αὐτὰ πτερωτὰ οἶεται, ψευδῶς und ebenso meinen Voss, mythol. Br. I, 22, Preller in Pauly's Realenc. IV, 1859 u. gr. Myth.² I, 320, dass Homer noch keine geflügelten Sohlen des Hermes kenne. Mir ist diese Annahme deshalb unwahrscheinlich, weil schon Hesiod im Scutum Herc. 220 dem Perseus πετρόεντα πέδιλα zuschreibt (vgl. auch Eur. El. 460 ποτανοῖσι πεδίλοισι), die er nach Eratosth. catast. 22 u. Hyginus (Poet. astr. II, 12), Lucan. IX, 660, Heraclit de incred. 9 dem Hermes verdankte und weil fast die gesammte spätere Tradition, die doch schliesslich auf Homer beruht, von geflügelten Sohlen des Hermes redet. Vgl. übrigens die betreffende Bemerkung Welckers, Götterl. II, 446, Anm. 60.

136) Daher wird er Anth. II, 91 περόπους, Orph. h. 27, 4 πτηνοπέδιλος, Ov. Met. XI, 312 u. fast. V, 300 alipes genannt. In Betreff der Bildwerke vgl. Müller, Hdb. d. Arch. § 379. Die Römer nannten die Flügelschuhe talaria: Vgl. Aen. IV, 239. Prop. III, 28, 5.

137) Schulterflügel scheinen gemeint b. Aristoph. av. 572 καὶ νῆ Δί' ὃ γ' Ἐρμῆς || πέτεται θεὸς ὦν πτέρυγας τε φορεῖ. Sicher sind dieselben auf dem Vasengemälde von Volci bei Micali 85. Auch an der Brust des H. sollen sie vorkommen nach Preller, gr. Myth.² I, 321, 1. Die Kopf Flügel sind jünger (Müller, Hdb. § 379, 3). Mehrfach kommen auch Flügel am Kerykeion vor: Preller in Pauly's Realenc. IV, 1860. Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II, 28, 306⁴; 29, 319; 322; 323.

ja auch in der Regel dicht über der Oberfläche des Bodens und des Wassers hinzufahren scheinen.¹³⁸⁾

Nicht minder wie die Schnelligkeit wird aber auch die Kraft des Hermes anerkannt. Besonders häufig wird er *κρατὺς* genannt, ein Beiwort das bei Homer 7 mal in Verbindung mit *Ἀργειφόντης* vorkommt¹³⁹⁾; einmal (T 72) heisst er *σῶκος*, was ebenfalls wohl den Starken bezeichnet, da *σῶκω* sich in der Bedeutung „Kraft haben, vermögen“ nachweisen lässt.¹⁴⁰⁾ Im Hymnus auf Hermes wird die grösse Kraft gerühmt, die er schon als kleiner Knabe besessen habe.¹⁴¹⁾

Aus diesen beiden Eigenschaften der Schnelligkeit und Stärke nun ist es offenbar zu erklären, dass Hermes der Gott der Gymnastik und Agonistik, der Gott und das Ideal der Jünglinge geworden ist, weil Schnelligkeit und Kraft die beiden Hauptstrebziele der in den Gymnasien und Palästreten sich tummelnden Epheben waren.¹⁴²⁾ Die Beinamen des Hermes als Gottes der Leibesübungen sind bekanntlich *ἀγώνιος* und *ἐναγώνιος*¹⁴³⁾, als welchem ihm vor den Eingängen der

138) ε 51: *σεύατ' ἔπειτ' ἐπὶ κύμα λάρῃ ὄρνιθι ξοικῶς*, || *ὅς τε κατὰ δεινούς κόλπους ἄλὸς ἀτρυγέτιο* || *ἰχθῦς ἀγρώσων πυκινὰ περὰ δεύεται ἄλμῃ*.

139) II 181, Ω 345, ε 49, 148. hy. in Merc. 294, 414, hy. in Ven. 129.

140) Nach Apollon. Soph. 148, 15 ed. Bekker, Hesych. s. v. u. Etym. M. 742, 10 gab es verschiedene Deutungen dieses Wortes (*σῶσιος*, *ὁ ὠκίως σοοῦμενος*, *κρατὺς*), doch ist jedenfalls die Deutung *κρατὺς* vorzuziehen, weil, wie schon die Alten bemerkt haben, *σῶκειν* bei Soph. El. 119 u. Aesch. Eum. 36 in der Bedeutung stark sein, vermögen vorkommt. Vgl. auch d. Schol. zu T 72. Preller, gr. Myth.² I, 306, 1 fasst *σῶκος* in der Bedeutung von *σωτήρ*. Ebenso Welcker, Götterl. II, 439, 20.

141) Hy. in Merc. 117: *δύναμις δέ οἱ ἐπλέτο πολλή*. Vgl. v. 101, wo er *Διὸς ἄλκιμος υἱὸς* heisst.

142) Corn. Nep. v. Epam. 2: postquam ephebus factus est et palaestrae operam dare coepit non tam magnitudini virium servivit quam velocitati. Arist. rhet. I, 5, 6: *νεότης . . . ἀγαθὴ κατ' ἀρετὴν σώματος, οἷον μίγεθος, κάλλος, ἰσχύν, δύναμιν ἀγωνιστικὴν*. Xenophanes b. Athenaeus X, 6 stellt ebenfalls die *ταχυτής* neben die *ῥώμῃ*. Vgl. auch Hermann, Privalt. § 35 f. Bekker, Char.² II, 31.

143) Pind. Ol. VI, 135: *Ἐρμᾶν . . . ὃς ἀγῶνας ἔχει μοῖραν τ' αἰέθλων*. Hierzu bemerkt der Scholiast: *ἐναγώνιος γὰρ ὁ θεός*. Id. N. X, 53: *ταμίαι Σπάρτας ἀγῶνων μοῖραν Ἐρμᾶ καὶ σὺν Ἡρακλεῖ διέποντι*. Id. Pyth. II, 10: *ὃ τ' ἐναγώνιος Ἐρμᾶς αἰγλάντα*

Stadien, in den Palästre und Gymnasien, z. B. in dem zu Phigalia und dem Ptolemäischen in Athen Statuen errichtet wurden.¹⁴⁴⁾ Oft scheint Herakles neben ihm verehrt worden zu sein.¹⁴⁵⁾ Natürlich galt Hermes als Gott der Wettkämpfe und Leibesübungen auch selbst als der vollendete göttliche Typus eines Faustkämpfers oder Läufers oder Diskobols und wurde bildlich oft als Palästrit mit dem Diskus oder der Strigel dargestellt.¹⁴⁶⁾ Auf diese Weise musste sich mit der, namentlich seit dem siebenten Jahrhundert, zunehmenden Wichtigkeit der Gymnasien und Ringschulen, allmählich der ältere Hermestypus, welcher, wie wir oben gesehen haben, den Götter-

τίθησιν κόσμον. Id. Isthm. I, 60: ὅς' ἀγώνιος Ἑρμᾶς Ἡροδότῳ ἐπο-
ρεν. Simonides b. Ath. XI, 490 f. Arist. Plut. 1161. Heliodor. Aeth.
X, 31 p. 304 Bekker. Nach einer von A. Mommsen, Heort. 257, mit-
getheilten Inschr. erhielten H. ἐναγώνιος und die Chariten auch an den
Eleusinien ein Opfer. Arnob. adv. gentes III, 23: Mercurius curat
ceromas, pugillationibus et luctationibus praeest. Tertull. de spectr. c. 11.
Hor. ca. I, 10, 2: Mercuri . . . qui feros cultus hominum recentum voce
formasti catus et decorae more palaestrae. Ov. fa. V, 667: nitida
laetum palaestra. Prylis und Palaestra, Kinder d. H.: Tzetz. Lyk. 219
u. Philostr. Im. II, 32 p. 858 Jacobs.

144) Paus. V, 14, 7: τῆς ἐσόδου δὲ τῆς ἐς τὸ στάδιον εἰσιν ἐγ-
γύτατα βωμοὶ δύο· τὸν μὲν αὐτῶν Ἑρμοῦ καλοῦσιν Ἐναγώνιον, τὸν
δὲ ἕτερον Καιροῦ. Id. VIII, 32, 3: Ἡρακλέους δὲ κοινὸς καὶ Ἑρμοῦ
πρὸς τῷ σταδίῳ ναὸς . . . ἦν. Id. VIII, 39, 6: Ἐν δὲ τῷ γυμνασίῳ
τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἑρμοῦ ἀμπεχομένη μὲν φοικεν ἱμάτιον. Id. I, 2, 5:
ἔχει δὲ γυμνάσιον Ἑρμοῦ καλούμενον. Ib. 17, 2: ἐν δὲ τῷ γυμνασίῳ
. . . Πτολεμαίου . . . καλούμενῳ λίθον . . . εἰσιν Ἑρμαὶ θεᾶς ἄξιοι. Cic.
ad Att. I, 4 u. 10. Verr. II, 5, 72, 185. Vgl. auch die Inschrift aus
einer spartanischen Palästra im Rhein. Mus. N. F. I, 244 no. 24, ferner
Müller, Hdb. d. Arch. § 380, 1 u. Anthol. gr. ed. Jac. I, 219. 5. II, 58,
2. 217, 21. Dem H. ἐναγώνιος weiht ein Gymnasiarch eine Statue nach
einer Inschrift bei Boeckh, Staatsh. II, 165.

145) Krause in Pauly's Realenc. III, 988. Anthol. gr. I, 227, 29.
Cic. ad Att. I, 10, 3. Pind. Nem. X, 53. Plew in Prellers gr. M.³ I,
337, 3.

146) Corinna b. Apoll. de Pron. 355 C. (fr. 11 ed. B.): περὶ τεοῦς
Ἑρμᾶς ποτ' Ἄρενα ποικτεῖ. Philostr. Her. II, 6 (II p. 146 ed. H.). Als
Läufer erscheint er b. Heracl. de incredib. 9, bei Philostr. Her. II, 2
(II, 142, 7 ed. H.) u. in den von Müller, Hdb. d. Arch. § 380, 7 citirten
Bildwerken, als Diskobol ebenda § 380, 3, als Palästrit mit der Strigel
auf einer attischen Münze bei Beulé p. 362. Mit der Strigel sollte er
als πρόμαχος Tanagra gerettet haben: Paus. IX, 22, 2. Tzetz. Lyk. 680.

herold als einen gereiften bärtigen Mann (*σφηνοπώγων*) darstellte, in das Ideal eines göttlichen Epheben verwandeln¹⁴⁷⁾, wozu auch einzelne homerische Stellen mit beigetragen haben mögen¹⁴⁸⁾, in denen H. als zarter Jüngling erscheint, dem der erste Bart zu sprossen beginnt. Daher wurde Hermes *ἐναγώνιος* vorzugsweise von Jünglingen verehrt¹⁴⁹⁾ und als *χαριδότης*, d. i. als Verleiher jugendlicher Anmuth gepriesen.¹⁵⁰⁾ Auch wissen wir, dass ihm an verschiedenen Orten Wettkämpfe von Knaben und Jünglingen unter dem Namen *Ἑρμαία* gefeiert wurden, z. B. zu Pheneos, Pellene, Athen, Syracus und Teos.¹⁵¹⁾

Kapitel III.

A.

Die Winde als Räuber, Diebe und Betrüger.

Zu den hervorstechendsten Eigenschaften der Winde gehört auch ihr räuberisches, diebisches und trügerisches Wesen, das uns in der Natur oft genug entgegentritt.¹⁵²⁾ Wie häufig

147) Müller, Hdb. § 380.

148) Ω 347: βῆ δ' ἔναι κούρω αἰσυννητῆρι ἰοικῶς, || πρῶτον ὑπηνήτην, τοῦπερ χαριεστάτη ἦβη. Aehnlich x 278 und Verg. IV, 558. Vgl. auch Luc. de sacrif. 11. Ein späterer Dichter vergleicht d. Hände seines Bathyll denen d. Hermes (Anacreont. 16, 31 B.).

149) Anth. gr. I, 228, 33 weihet ein Ephebe dem H. sein Knabenspielzeug, ib. III, 175, 123 ein jugendlicher Sieger im Fackellaufe seine Fackel.

150) Od. o 319: Ἑρμείῳ ἔκητι διακτόρον, ὅς ῥά τε πάντων || ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάξει. Hom. hy. XVIII, 12: χαῖρ' Ἑρμῇ χαριδῶτα, διακτορε, δῶτορ' ἑάων. Plut. Q. Gr. 55.

151) Paus. VIII, 14, 7: θεῶν δὲ τιμῶσιν Ἑρμῆν Φενεᾶται μάλιστα, καὶ ἀγῶνα ἄγουσιν Ἑρμαία. Schol. Ol. VII, 156: τελεῖται δὲ ἐν μὲν Πελλήνῃ . . . ἀγῶν . . . τὰ Ἑρμαία· τὸ δὲ ἄθλόν ἐστι χλαῖνα. Rh. Mus. N. F. VI, 599. Ἑρμαία in Athen erwähnt Aesch. in Tim. 10 u. Plat. Lys. 206^d u. 223^b. Theophr. char. 27: εἰς Ἑρμαία συμβάλλεσθαι τοῖς μειρακίοις καὶ λαμπάδα τρέχειν. Schol. in Plat. Lys. 206^d: εἰκὸς τοὺς . . . νέους Ἑρμῇ ἀπαρχομένους τῆς τιμῆς, καθότι ἔφορος τῆς παιανιστρικῆς, Ἑρμαία τὴν τελετὴν ὀνομάζειν. λέγεται δὲ παίδων οὕτως ἀγῶν παρὰ Συρακοσίοις, ὥς φησι Διογενιανός. Ἑρμαία zu Teos C. I. G. 3087. Vgl. auch Rangabé, Ant. hell. n. 1079.

152) Auch in der germanischen Mythologie erscheinen die Winde

geschieht es nicht, dass der Wind den Menschen irgend einen Gegenstand entführt, oder dass er sei es auf dem Meere oder im Gebirge — wo die tückische Bora weht — Menschen und Thiere spurlos verschwinden lässt! Kein Wunder also, wenn so oft von der *fallacia* oder *protervitas* (*petulantia*) der Winde die Rede ist¹⁵³), oder wenn die trügerische Volksgunst (*aura popularis*) mit den täuschenden Winden verglichen wird.¹⁵⁴) Die Fähigkeit des Windes Allerlei verschwinden zu lassen ist sogar sprichwörtlich geworden, was aus Redensarten wie *ἀνέμοις παραδοῦναι τι* und *ventis dare aliquid* hervorgeht.¹⁵⁵) Ganz besonders deutlich liegt die Raublust der Winde im Namen und Mythos der Ἀρπυιαι ausgesprochen, welche, wie aus Od. v 66 und 77 ersichtlich ist, von Homer den θύελλαι völlig gleichgesetzt werden und deren Name zweifellos von ἀρπάζειν rauben abzuleiten ist. Bekanntlich treten diese Harpyien in der Argonautensage und bei Vergil als gefräßige Räuberinnen von Speisen auf¹⁵⁶), aber es heisst auch von ihnen

als räuberisch und gefräßig: Grimm, d. Mythol. 602. Mannhardt, antike Wald- u. Feldkulte S. 94 f. Ov. a. a. I, 388 nennt den Wind rapax. Vgl. auch Ov. fa. V, 203. Varro b. Non. I, 222: Venti . . . secum ferentes tegulas ramos syrus. Plin. h. n. II, 103: Venti ingruunt inanes iidemque cum rapina remeant. Sen. q. nat. II, 6, 3: Pondera per magnum spatium ablata gestante vento. Das bekannte homerische Beiwort der Winde λαβρός hängt wahrscheinlich mit Wurzel λαβ fassen, greifen zusammen. Vgl. weiter unten Anm. 156—158.

153) aurae fallaces Verg. Aen. V, 850. venti protervi Hor. ca. I, 26, 2. petulantes aurae Lucr. VI, 111. Im Griechischen entsprechen die von Pollux Onom. I, 111 erwähnten Ausdrücke ἀνεμος ἀσελγής und ὕβρισις. Ebenderselbe führt auch κατὰσύρω und παρασύρω als vom Winde gebraucht an.

154) Vgl. Klotz, Hdw. d. lat. Spr. unter aura.

155) Eur. Tro. 419. Id. Bacch. 350. Verg. Aen. X, 652 und Servius z. d. St. Hor. ca. I, 26, 2. Ov. am. I, 6, 42. Apoll. Rh. I, 1334. Od. θ 409. Vgl. auch hiberni condunt ubi sidera Cori Verg. Aen. V, 126. vires in ventum effundere Verg. Aen. V, 446. verba profundere ventis Lucr. IV, 932; aurae omnia discerpunt, et nubibus irrita donant Verg. Aen. IX, 313 (vgl. ib. XI, 795). Theocr. XXIX, 37 u. XXII, 167. Tib. I, 4, 21; III, 6, 27; Cat. XXX, 9; LXIV, 12; LXXV, 17; Ov. Met. VIII, 134; Ov. am. I, 6, 42. Ebenso ist auch bei andern Völkern die Treulosigkeit der Winde sprichwörtlich geworden, namentlich bei den Deutschen: vgl. Wander, deu. Sprichwörterlex. V S. 249 no. 32; S. 251 no. 98.

156) Apoll. Rh. II, 188: Ἀρπυιαι . . . ἥρπαζον. Apollod. I, 9, 21:

ebenso wie von den *ἄλλαι* oder *θύλλαι*, dass sie die Menschen, welche auf unerklärliche Art spurlos verschwunden sind, geraubt hätten, namentlich sollen sie die Töchter des Pandareos entführt und den Erinnyen übergeben haben.¹⁵⁷⁾ Der stehende Ausdruck von diesen die Menschen dahin raffenden Sturmwinden ist entweder *ἀνερείπεσθαι* oder *ἀναρπάζειν*.¹⁵⁸⁾ Sehr bekannt ist ferner die Sage von der durch Boreas entführten Oreithyia, worin Welcker und Preller mit grosser Wahrscheinlichkeit eine mythische Schilderung des durch den Nordwind vertriebenen Morgennebels erkannt haben.¹⁵⁹⁾ Auch der Mythos von Harpalykos, dem wilden Thrakerfürsten, dem Sohne des Hermes (Theocr. id. 24, 114) und seiner Tochter Harpalyke gehört hierher. Letztere ist, um mit Preller¹⁶⁰⁾ zu reden, eine ächte Windsbraut, welche schneller war als die schnellsten Rosse, schneller als die

ἐξ οὐρανόυ καθιπτάμεναι τὰ μὲν πλείονα ἀνήρπαζον. Verg. Aen. III, 227: diripiuntque dapes.

157) Od. v 66: *ὥς δ' ὅτε Πανδαρέου κόρας ἀνέλοντο θύλλαι*. ib. 77: *τόφρα δὲ τὰς κόρας ἄρπυιαι ἀνηρεΐσαντο* || *καὶ ρ' ἔδωσαν στυγερόησιν ἱρινύσιν ἀμφιπολεύειν*.

158) Od. α 241 u. ξ 371: *νῦν δέ μιν ἀκλειῶς ἄρπυιαι ἀνηρεΐσαντο*. ib. 727: *νῦν αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀνηρεΐσαντο θύλλαι* || *ἀκλέα ἐκ μεγάρων* (den Telemach). Hy. in Ven. 208 heisst es vom Ganymedes *φίλον υἱὸν ἀνήρπασε θεΐσις ἄελλα*. Vgl. auch schol. in Il. T 234: *θύελλα καὶ νέφος ἥρπασεν αὐτόν*. Penelope fleht Od. v 63: *ἢ ἔπειτα μ' ἀναρπάξασα θύελλα* || *οἴχοιτο προφέρουσα κατ' ἡρώεντα κέλευθα*, || *ἐν προχοαῖς δὲ βάλοι ἀπορρόον Ὠκεανοῖο*. Aehnlich Helena Il. Z 345: *ὡς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ* || *οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα* || *εἰς ὄρος ἢ εἰς κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης*. Ausserdem begegnen wir dem Ausdruck *ἀναρπάξασα θύελλα* noch Od. δ 515, θ 409, ε 419, ψ 316. Schol. Pind. Pyth. II, 39: *ὑπὸ δινῆς καὶ θυέλλης αὐτόν [τὸν Ἰεῖονα] ἔξαρπασθέντα φθαρήναι φασιν*. Nach Hesiod b. Strab. VII p. 463 C entführten die Harpyien den Phineus in das Land der Glaktophagen: *τὸν Φινέα ὑπὸ τῶν Ἀρπυιῶν ἄγεσθαι „Γλακτοφάγων εἰς αἶαν ἀπήναις οἰκί' ἐχόντων“*. Orph. Arg. 680 ed. Herm.: *Βορέης στροφάδεσσιν αἰέλλαις* || *ἀρπάξας ἐκὺλινδε κ. τ. λ.* Auch in germanischen Mythen tragen die Winde Menschen mit sich fort: Mannhardt, antike Wald- und Feldkulte S. 93. Luc. v. h. I, 34: *ἀνέμῳ σφοδρῷ ἀρπασθέντες*. Ov. Met. VI, 311 [Niobe] *validi circumdata turbine venti* || *in patriam rapta est*.

159) Welcker, G. I, 87. A. D. III, 154 f. Preller, gr. Myth.² II, 149.

160) Preller, gr. M.² II, 152.

Strömung des Hebros und dabei eine so rüstige Amazone, dass sie ihrem Vater das Leben rettete. Doch erschlug diesen zuletzt sein eigenes Volk, weil er gar zu wild war, worauf die Tochter sich in die Wälder warf und lange vom Raub der jungen Zicklein und Böcke lebte, die sie aus den Ställen entführte. Keiner konnte sie einholen, auch auf dem schnellsten Rosse nicht, bis sie sich zuletzt in ausgespannte Jagdnetze verfang und von den Hirten erschlagen wurde.¹⁶¹⁾ Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass der Name *Ἀρπαλίκη* mit *ἁρπάζειν* zusammenhängt und dass der ganze Mythos offenbar auf der echt hirtenmässigen Vorstellung beruht, dass die jungen Zicklein und Böcke, welche so oft spurlos im Gebirge verschwinden, von der stürmischen Windsbraut wie von einer räuberischen Wölfin gemordet würden. Der eigenthümliche Zug der Sage, dass sie sich zuletzt in ausgespannten Jagdnetzen verfangen habe, dürfte mit dem ziemlich verbreiteten Glauben zusammenhängen, dass man das Toben der Winde beschwichtigen könne, wenn man schlauchartige Felle ausspanne, in denen sich dann die Winde verfangen¹⁶²⁾, eine Annahme, die auch der bekannten Sage vom Windschlauche des Aeolos zum Grunde liegt.

B.

Hermes als Räuber, Dieb und Betrüger.

Sehr zahlreich und mannichfaltig sind die Mythen und Beinamen, die sich auf den räuberischen, diebischen und lügenhaften Charakter des Hermes beziehen, welcher sich, wie man auf Grund der vorstehenden Betrachtung wohl zugestehen wird, leicht aus seiner ältesten Bedeutung als Windgott erklärt. Vor Allem zeigen sich jene Eigenschaften des Windgottes in der Bewegung der Wolken, welche der Sturm plötzlich, oft über Nacht, von ihren Standorten entführt, um sie an unbekannten Orten zu verbergen, worauf sie ebenso

161) Verg. Aen. I, 317. Vgl. Servius zu d. St. u. Hygin. f. 193.

162) Vgl. Diog. L. VIII, 60. Philostr. v. Apoll. VIII, 3. Clem. Al. Str. VI p. 754, Suid. s. v. *Ἀμυκλαί, ἄπνους, δορά.* Hes. s. v. *εὐδάνεμος* u. *ἀνεμοκοῖται*. Vgl. unten Kap. X.

plötzlich wieder am Himmel erscheinen. Wenn nun die Wolken von der mythenbildenden Phantasie des Volkes zu einer Zeit, wo Viehheerden das hauptsächlichste Besitzthum bildeten ¹⁶³⁾ und folglich Viehdiebstähle ausserordentlich häufig waren ¹⁶⁴⁾, als milchspendende Rinder angeschaut wurden, so musste daraus jener Mythos von einem Rinder stehlenden Windgotte Hermes entstehen, der uns in mehreren in der Hauptsache übereinstimmenden Versionen vorliegt. ¹⁶⁵⁾ Nach diesem Mythos, dessen echt hirtenthümliche Einfachheit und derb volksthümliche Komik gewiss auf ein sehr hohes Alter schliessen lässt, begibt sich Hermes am Abend seines Geburtstages heimlich von Kyllene nach Pierien am Fusse des Olympos, wo die schneeweissen goldgehörnten Rinder der Götter ¹⁶⁶⁾ weideten, treibt sie fort, verwischt auf listige Weise ihre Spuren und verbirgt sie schliesslich in einer Höhle, die man später bei Pylos, wo die eigenthümlichen Bildungen einer Tropfsteinhöhle an aufgehängte Kuhhäute erinnern, wiederfinden wollte. ¹⁶⁷⁾ Dies ist höchst wahrscheinlich der einfache

163) Schömann, gr. Alt. I, 4 69.

164) Solche Rinderdiebstähle spielen daher in der Mythologie eine bedeutende Rolle. Man denke an die Sagen vom Melampus, von den Söhnen des Pterelaos, von Geryoneus, Autolykos, Alkyoneus, Cacus u. s. w. Der Ausdruck ἄγειν (*agere*) in der Redensart ἄγειν καὶ φέρειν (*agere et ferre*) bezieht sich wohl auf das Forttreiben des Viehes.

165) Quellen dieses Mythos sind: 1) der Hymnus auf Hermes v. 69 ff. 2) Antoninus Liberalis 23, der wiederum aus Hesiods grossen Eöen, Nikandros, Didymarchos, Antigonos und Apollonios Rhodios schöpfte und in manchen Punkten den Hymnus ergänzt. Danach weidete Apollon die Rinder dort, wo sich die Heerden des Admetos befanden, und Hermes wendete, um sich ihrer zu bemächtigen, zunächst den Hunden gegenüber eigenthümliche Mittel (λήθαργον καὶ κυνάγχην) an, so dass sie der Rinder vergassen und nicht mehr zu bellen vermochten. 3) Alkaios b. Paus. VII, 20, 2. 4) Apollod. III, 10, 2. 5) Ovid. Met. II, 679. 6) Philostr. im. I, 26 (= II, 330 ed. K.).

166) Im Hymnus auf Hermes findet sich ein eigenthümlicher Widerspruch, indem v. 71 und 309 von θεῶν μακάρων βόες, dagegen v. 102 u. 340 von Rindern des Apollon gesprochen wird. Wahrscheinlich löst sich dieser Widerspruch, wenn man annimmt, dass die Rinder in der That das Eigenthum der Götter, namentlich des Zeus, waren und von Apollon in deren Auftrage nur geweidet wurden.

167) Vgl. Bursian, Geogr. v. Griechenl. II, 177 und Vischer, Er-

Urkeru des Mythus gewesen, an den sich später noch verschiedene Einzelheiten, die Erfindung der Lyra, der Syrinx, des Feuers, der Verrath des Battos, die Entwendung der apollinischen Pfeile und so weiter angeschlossen haben.

Dass nun unsere Erklärung des Mythus die grösste Wahrscheinlichkeit für sich habe, d. h. dass in der That die am Olymp in Pierien vom Apollon geweideten Rinder der Götter die Wolken bedeuten, scheint mir aus folgenden Erwägungen hervorzugehen.¹⁶⁸⁾ Zunächst darf es als eine der sichersten Annahmen der vergleichenden Mythologie bezeichnet werden, dass die Wolken als milchspendende Kühe oder Schafe gelten. So werden in den Vedaliedern die Wolken oft als Indras Kühe gefasst, die der Gott mit dem Blitze melkt, so dass sie ihre Milch, den erquickenden Regen, auf die Erde niederträufeln lassen (Mannhardt, German. Mythen S. 3 ff.). Dieselbe Auffassung findet sich auch bei den Germanen und Finnen (Mannhardt, a. a. O. S. 7 ff.). Auch von den Maruts heisst es an mehreren Stellen, dass sie die himmlischen Wolkenkühe melken: „O Maruts, ihr erhebt euch aus dem Wolkenmeer; Ihr lasst den Regen regnen, wasserreiche ihr, Und eure Kühe, herrliche, versiegen nie“ (Rigveda übers. v. Grassmann I, S. 207). „Die Ströme, die mit Fluthen drangen durch die Luft, Ergossen sich den Kühen gleich“ (ebenda S. 204). „Wie Flammen leuchtend, Strahlen schiessend mit Gewalt Den Wirbel blasend liessen sie die Küh' heraus . . . Mit flammenreichen Kühen, deren Euter strotzt, auf unbefleckten Pfaden, lanzenglänzende; Wie Gänseschaaren zu den Ställen

innerungen S. 436 f. Dieselbe Grotte galt auch als der Stall der Rinder des Nestor und Neleus nach Paus. IV, 36, 2.

168) Andere haben andere Deutungen versucht. So beziehen Welcker (Götterl. I, 338 f.), Preller (gr. Myth.² I, 302 ff.), Schwenk (Rh. Mus. 1855 S. 371) die von Apollon geweideten Rinder der Götter auf das Sonnenlicht, welches jeden Abend verschwindet. Wehrmann im Magdeburger Progr. vom J. 1849 S. 17 denkt an die Tage, welche, wenn sie nach der Sonnenwende abnehmen, gleichsam rückwärts gehen und in das nächtliche Dunkel der Unterwelt hinein getrieben werden. Lauer versteht unter den Rindern die Sterne, welche der nächtliche Himmel gleichsam der Sonne raubt (System der gr. Mythol. S. 228). Noch eine andere Deutung bei Ahrens, Philol. XX, 401 ff. und v. Hahn, Sagwissenschaftl. Studien 160.

kommt ihr her, Zum Rausch des Methes, Maruts, gleich an kühnem Muth“ (ebenda S. 44).

Wenn von der germanischen Holda gesagt wird, dass sie zuweilen bei rauhem Wetter ganze Heerden schwarzgrauer Kühe und Schafe in die Wälder treibe, so hat man nach Mannhardt (German. Mythen S. 8, 4) und Simrock (Handb. d. deutschen Myth.¹ 248) darunter „offenbar vom Wind gejagte Regenwolken“ zu verstehen. Zu Derenburg im Halberstädter Kreise heisst ein leichtes flockiges Gewölk Lämmergewölk; haben die Wolkentheile grössere Ausdehnung, so spricht man von Himmelskühen. Um Kremsmünster (Oestreich) hört man statt Lämmchen Kuh „die Küh’ stehn als still,“ d. i. die Wolken bewegen sich nicht (Mannhardt, Ant. Wald- u. Feldkulte S. 203 Anm. 3).¹⁶⁹⁾ Leichte Wolken nennt man im Schwerinschen Schafe, dunklere Kühe, ganz dunkle Ochsen. Die Wüsten-Beduinen fassen dagegen ihren Anschauungen entsprechend die Wolken als Kamele, welche der Wind treibt und befruchtet, als gefüllte Euter, aus welchen die Regenmilch niederströmt (Mannhardt, a. a. O. Vorr. S. XXV).

Auch auf griechischem Boden begegnen wir noch einige Male derselben Vorstellung, wie im Mythos von dem Rinderdiebstahl des Hermes, dass die Wolken himmlische Kühe oder Schafe seien.¹⁷⁰⁾ Ich erinnere namentlich an die purpurrothen Rinderheerden¹⁷¹⁾ des Geryoneus auf der rothen Insel des westlichen Okeanos (Ἑρúθεια), die Herakles als Sonnenheros raubt und gen Osten treibt. Höchst wahrscheinlich hat man unter diesen rothen Rindern des äussersten Wesens die purpurnen Abendwolken zu verstehen, von denen man annahm, dass sie vom Sonnenhelden entführt im Osten als Wolken der Morgenröthe wieder auftauchten. Eine

169) Vgl. auch die von Brinkmann in Herrigs Archiv 56 (1876) S. 365 angeführten Sprichwörter und Ausdrücke der romanischen Sprachen.

170) Arist. nub. 347 vergleicht gewisse Wolken mit Rindern. Aehnlich sagt Theocr. id. XXV, 88: αὐτὰρ ἔπειτα βόες μάλα μυρία ἄλλαι ἐπ’ ἄλλαις ἢ ἐρχόμεναι φαίνονθ’ ὥσπερ νέφη ὑδατόεντα, ἢ ἄσσα τ’ ἐν οὐρανῷ εἰσιν ἐλαυνόμενα προτέρωσσε ἢ Νύτῳ βίη ἢ Ἐορῆος Βορέας.

171) Apollod. II, 5, 10: εἶχε δὲ φοινικᾶς βόας.

ganz ähnliche Bedeutung scheint auch der goldene Widder zu haben, der, von Zeus oder Hermes der Nephelē gesandt, den Phrixos und die Helle durch die Luft und über's Meer nach dem östlichen Sonneneiland Aea entführt.¹⁷²⁾ Forchhammer versteht unter dem goldenen Widder die fruchtbaren, goldglänzenden Wolken, welche, vom Kaikias nach Osten getrieben, sich über der kalten Strömung des Hellespotos zu Regentropfen verdichten, um dann weiter nach dem Kaukasus zu ziehen.¹⁷³⁾ Auch das *Λιὸς κώδιον* im Zeuskultus scheint auf die Regenwolke bezogen werden zu müssen.¹⁷⁴⁾

Der im Hymnus auf Hermes angenommene Standort der Götterrinder am Olympos kann ebenfalls für unsere Deutung verwerthet werden, da man diesen Berg, den Sitz des *νεφεληγερέτης* Ζεύς und der übrigen Götter¹⁷⁵⁾, oft von Wolken umlagert sah.¹⁷⁶⁾

172) Für diese Auffassung des Mythos spricht nicht blos der wichtige Umstand, dass Phrixos und Helle die Kinder der *Νεφέλη* (Wolke) sind und durch die Luft nach Osten entführt werden, sondern auch die Thatsache, dass gewisse Wolkengattungen — die bei uns Schäfchen heissen — von den Alten mit Schafwolle (*πόκοι*, *vellera lanæ*) verglichen werden. Vgl. Theophr. fr. VI, 1, 13: *ὅταν νεφέλαι πόκοις ἑλίων ὅμοιαι ὥσιν ὕδωρ σημαίνει*. Arist. nub. 343. Arat. Phaen. 938: *πολλάκι δ' ἐρχομένων ὑετῶν νέφεα προπαροίθεν* || *οἷα μάλιστα πόκοισιν ἑοικότες ἰνδάλλονται*. Lucr. VI, 504 *veluti penduntia vellera lanæ*. Verg. Geo. I, 397: *Tenuia nec lanæ per coelum vellera ferri*. Plin. n. h. XVIII, 356: *Nubes, ut vellera lanæ, spargentur*. Ebenso deuten das goldene Vliess Preller, gr. Myth.² II, 312. Lauer 155 u. 402. Mannhardt, germ. M. 63.

173) Forchhammer, Hellenika S. 170 u. in Fleckeisens Jahrb. f. Philol. 1875 S. 391 ff.

174) Preller, gr. Myth.² I, 112 und 164.

175) *Οὐλύμπόνδ', ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἔμμεναι* ξ 42. Schol. z. Arist. nub. 270: *εἰδῶσιν δὲ καὶ τὰ νέφη τούτοις [τοῖς ὄρεσιν] ἐπικαθῆσθαι*. Lucr. VI, 734.

176) Aristoph. nub. 270: *εἴτ' ἐπ' Ὀλύμπου κορυφαῖς ἱεραῖς χιονοβλήτοισι κάθησθε*. ib. 279: *ἀρθῶμεν . . . ὑψηλῶν ὀρέων κορυφὰς ἐπὶ* || *δενδροκόμους, ἵνα* || *τηλεφανεῖς σκοπιάς ἀφορῶμεθα* κ. τ. λ. II. P 594: *Κρονίδης . . . Ἰδην δὲ κατὰ νεφέεσσιν κάλυπεν*. O 153: *ἀμφὶ δέ μιν [Κρονίδην ἀνὰ Γαργάρον ἄκρῳ ἦμενον] θυνόν νέφος ἑσπεράνωτο*. E 522: *ἀλλ' ἔμενον νεφέλῃσι ἑοικότες, ἅσπε Κρονίων νηνεμῆης ἑστησεν ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν*. II 297: *ὥς δ' ὅτ' ἀφ' ὑψηλῆς κορυφῆς ὄρεος μέγαλοιο κινήσῃ πυκινὴν νεφέλην στερόπηνγερέτα Ζεύς*. S. Anm. 115.

Schliesslich mache ich darauf aufmerksam, dass an zwei Stellen des Hymnus auf Hermes noch ziemlich deutliche Spuren seiner ursprünglichen Bedeutung als Windgott vorliegen. Vers 18 heisst es:

*ἑσπέριος βοῦς κλέψεν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
τετράδι τῇ προτέρῃ, τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα.*

Wir erfahren daraus, dass der Diebstahl am vierten Tage des Monats stattfand, an welchem H. auch geboren gedacht wurde.¹⁷⁷⁾ Fragen wir nun, woher diese Bedeutung des Tages im Mythos und Kultus des Gottes stamme, so ist auf den mehrfach bezeugten Volksglauben zu verweisen, dass der vierte Tag jedes Monats für Wind und Wetter entscheidend sei, d. h. wenn der vierte Tag stürmisch und regnerisch sei, so werde auch der übrige Theil des Monats stürmisch und regnerisch sein, und umgekehrt. So sagt z. B. Theophr. de sign. pluv. 8: *ὥς δ' αὐτως ἔχει καὶ περὶ τὸν μῆνα ἕκαστον· διχοτομοῦσι γὰρ αἶ τε πανσέληνοι καὶ αἱ ὀρδοίαι καὶ αἱ τετράδες, ὥστε ἀπὸ νουμηνίας ὥς ἀπ' ἀρχῆς δεῖ σκοπεῖν. μεταβάλλει γὰρ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῇ τετράδι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν τῇ ὀρδῳῃ κ. τ. λ.* Dasselbe behaupten Vergilius und Plinius¹⁷⁸⁾, und auch bei den modernen Nationen ist der Glaube weit ver-

177) Natürlich war der Vierte deshalb der Geburtstag des Gottes, weil er an diesem Tage besonders verehrt wurde: vgl. Aristoph. Plut. 1128, Eccles. 1069, Plut. Symp. 9, 3 u. meine Bemerkung über die Bedeutung des Siebenten im Apollokulte Apollon u. Mars S. 24.

178) Verg. Geo. I, 432: Sin ortu quarto — namque is certissimus auctor — || Pura neque obtusis per coelum cornibus ibit, || Totus et ille dies, et qui nascentur ab illo || Exactum ad mensem, pluvia ventisque carebunt. Plin. n. h. XVIII, 348: Apud Varronem ita est: Si quarto die luna erit directa, magnam tempestatem in mari praesagiet etc. ib. 347: Cornua eius [lunae] obtusa pluviam, erecta et infesta ventos semper significant, quarta tamen maxime ... Si quartam orbis rutilus cingit, ventos et imbres praemonebit. Derselbe Glaube ist auch nach Plinius für Aegypten bezeugt. Vielleicht erklärt sich die Verehrung des Hermes am Neumond aus dem gleichen Einflusse, den dieser Tag auf Wind und Wetter haben sollte (Porphy. de abst. II, 16; Verg. a. a. O. 427; Plin. XVIII, 349). In Betreff der deutschen Wetterregeln verweise ich auf Wanders deu. Sprichwörterlex. V S. 213 — 215 und 248 no. 14. Vgl. namentlich das S. 213 unter no. 108 angeführte Sprichwort: „Wenn's Wetter im Neu[mond] nit ändert, so blybt's vier Wuche so.“

breitet, dass gewisse Tage im Jahr das Wetter der Folgezeit bestimmen. Wenn also der Hymnus ausdrücklich hervorhebt, dass der Rinderdiebstahl am Vierten, d. h. dem gewöhnlichen Festtage des H., ausgeführt sei, so erklärt sich dieser Mythos wahrscheinlich aus der Bedeutung, die H. als Wind- und Wettergott hatte; denn der Vierte liess nach dem Glauben des Volkes etwa vorhandene Wolken für längere Zeit verschwinden.

Eine ähnliche uralte Anspielung auf das ursprüngliche Wesen des Gottes erblicke ich in Vers 145 u. f., wo es heisst:

. . . Διὸς δ' ἐριούνιος Ἑρμῆς
δοχμῶθεις μεγάροιο διὰ κλήϊθρον ἐδύνεν,
αὔρη ὁπωρινῇ ἐναλίγκιος, ἥν' οὐκ οὐκίχλη.

Was könnte bezeichnender sein für den wolkenstehlenden Windgott als der Umstand, dass er nach wohlvollbrachter That einem Herbstlüftchen gleich, wie ein Nebel durch das Schlüsselloch schlüpft? Später werden wir sehen, dass auch die windhauchartig gedachten Traumbilder gerade so wie die germanischen Maren durch's Schlüsselloch fahren (Od. δ 802 u. 838, Simrock, d. Mythol. 2. Aufl. S. 457). Solche Maren hat Mannhardt (Ant. Wald- u. Feldkulte S. 178 u. Germ. Mythen S. 712 f.) als Windgeister erwiesen.

Zu diesem wahrscheinlich ältesten Zeugnisse für den diebischen und räuberischen Charakter des H. gesellt sich noch eine lange Reihe anderer, so die Sagen von dem durch H. an Apollou und seiner Mutter begangenen Diebstahle der Pfeile¹⁷⁹⁾ und der Kleider¹⁸⁰⁾, von der Entführung der Alkmene nach den Inseln der Seligen (Ant. Lib. XXXIII), von der listigen Befreiung des von den Aloidien gefesselten Ares. Il. 24 fordern die Götter den Argeiphontes auf, dem Achilles den Leichnam des Hektor zu entwenden, und nach Apollod.

179) Hor. ca. I, 10, 7: Te boves olim nisi reddidisses || Per dolum amotas puerum minaci || Voce dum terret viduus pharetra risit Apollo. Diesen Mythos entlehnte Horaz wahrscheinlich dem Alkaios: vgl. Porphyrius Scholion zu diesem Gedichte „fabula haec autem ab Alcaeo facta“. Schol. Il. O 256: ἀπειλούντος δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος (= minaci voce dum terret) ἐκλεψεν αὐτοῦ καὶ τὰ ἐπὶ τῶν ὤμων τόξα. Philostr. im. I, 26 (= Il. 331, 28 ed. Kayser).

180) Schol. Il. 24.

II, 1, 3 befiehlt ihm Zeus die Iokuh zu stehlen (κλέψαι τὴν βοῦν). Zahlreiche Beinamen beziehen sich auf diese Seite im Charakter des Gottes. So heisst er φηλητέων ὄρχαμος (hy. 175), ἀρχὸς φηλητέων (292), ἐλατήρ βοῶν, ληϊστήρ (12), κλεψίφρων (413), φηλητῶν ἄναξ (Eur. Rh. 218 u. Co. I. 2229), φωρῶν ἐταῖρος (Hippon. fr. 1 B.), βοῖκλεψ (Soph. fr. 927), jedenfalls mit Bezug auf die Entführung der Götterrinder.¹⁸¹⁾ Da die Diebe hauptsächlich in der Nacht oder am Abend an's Werk gehen¹⁸²⁾, so wird er auch μελαίνης νυκτὸς ἐταῖρος (hy. 290), νυκτὸς ὀπωπητήρ (12), νύχιος (Aesch. Cho. 727) und, weil Diebe in der Regel ein scharfes Gesicht haben, um in der Nacht gut spähen zu können, εὔσκοπος¹⁸³⁾ genannt. Mit der Dieberei pflegt in der Regel List und Schlaueit gepaart zu sein, darum ist H. auch δόλιος, πολύτροπος, αἰνυλομήτης, ποικιλομήτης, δολομήτης, ἡπεροπευτής, δολοφραδής, callidus und tritt als Lügner und Meineidiger auf.¹⁸⁴⁾ Auf Kerkyra war ihm wahrscheinlich der Monat Ψυδρεὺς, welcher auf ein Fest des H. Ψυδρός schliessen lässt, geheiligt¹⁸⁵⁾, und von den als lügenhaft verschrieenen

181) Auf den Rinderdiebstahl bezieht sich ohne Zweifel auch das eigenthümliche Epitheton Κυνάγχης, das H. bei Hipponax führt. Vgl. Auton. Lib. 23: πρῶτα μὲν ἐμβάλλει ταῖς κυσίν, αὐτὸς ἐφύλαττον αὐτάς [ταῖς βοῦς], λήθαργον καὶ κυνάγχην und Hesych.: κυνάγχη· τέχνη, μηχανή. οἱ δὲ τὸν διὰ χειρῶν δεσμόν.

182) Hy. in Merc. 66: ὀρμαίνων δόλον αἰπὺν ἐνὶ φρεσίν, οἷά τε φῶτες || φηληται διέπονται μελαίνης νυκτὸς ἐν ὥρῃ. ib. 577: τὸ δ' ἄκριτον ἡπεροπεύει νύκτα δι' ὀρφναίην φύλα θνητῶν ἀνθρώπων. ib. 299, Eur. I. T. 1026: κλεπτῶν μὲν ἢ νύξ τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς.

183) Ω 24: κλέψαι δ' ὀτρύνεσκον εὔσκοπον Ἀργεϊφόντην. Ebenso v. 109, α 38, η 137, hy. in Ap. 200, in Merc. 73, in Ven. 262. Apoll. Soph. 79, 27 erklärt: τὸν εὖ πάντα σκοπούμενον.

184) H. δόλιος Soph. Phil. 133, Ar. Thesm. 1202, Plut. 1157, Paus. VII, 27, 1, Corn. 16 (vgl. hy. in Merc. 66); πολύτροπος hy. in M. 11; ποικιλομήτης ib. 155; δολομήτης ib. 405; ἡπεροπευτής, δολοφραδής hy. 282, αἰνυλομήτης ib. 11 (vgl. ausserdem ib. 162: μύθοισι κερδαλέοισι u. 317: τέχνησιν τε καὶ αἰνυλοῖσι λόγοισιν ἥθειεν ἑξαπατᾶν Κυλλήνιος Ἀργυροτόξον), callidus Hor. ca. I, 10. Der alte Dichter der Phoronis sagte nach dem Etym. M. von ihm Κέρδεσι κλεπτοσύναις τ' ἐξαινντο τεχνήσασαι. H. als Lügner und Meineidiger: hy. in M. 261 f., 310, 368 f., 383.

185) Welcher, Götterl. II, 460. Preller, gr. M.² I, 313, 5. Vgl. Hesych. s. v. ψυδρά· ψευδῆ und ψυδρόν· ψευδές.

Arabern ging später die Sage, dass sie Söhne des H. seien.¹⁸⁶⁾ Bei Hesiod (*ἔργα* 67 u. 78) wird die Verschlagenheit, Lügenhaftigkeit und Dieberei der Pandora ebenfalls auf H. zurückgeführt. Ganz analog ist es zu erklären, wenn es von Autolykos, der als ein Muster von Dieberei und Meineidigkeit galt, heisst, er sei ein Sohn des H. gewesen.¹⁸⁷⁾ Beachtenswerth ist es, dass derselbe gerade so wie sein Vater als Rinderdieb auftritt.¹⁸⁸⁾ Auf Samos wurde dem H. *χαριδότης* (Beuteverleiher?) ein eigenthümliches Opferfest gefeiert, bei dem es Jedem unbenommen war zu stehlen und zu rauben, wie Plutarch berichtet, zur Erinnerung an die 10 Jahre, in denen die Samier ihr Leben von Räuberei fristen mussten.¹⁸⁹⁾ Nach einem Epigramm der Anthologie scheinen nicht bloss die Diebe, sondern auch die Vogelsteller in H. ihren Patron erblickt zu haben.¹⁹⁰⁾ Einen eigenthümlichen Gegensatz dazu bildet die mehrfach bezeugte Sitte Statuen des Diebesgottes in Gärten und auf Weiden zum Zwecke der Abwehr von Obst- und Rinderdieben aufzustellen.¹⁹¹⁾

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass derselbe Ausdruck, der von der Entführung gewisser Personen durch die raffenden Sturmwinde gebraucht wird, nämlich *ἀναρπάζειν*, auch im homerischen Hymnus auf Aphrodite vom H. gilt, da Aphrodite zum Anchises sagt, sie sei eine Nymphe, die H. aus dem Chor der Artemis geraubt habe.¹⁹²⁾ Aus diesen Worten lässt sich ohne grossen Scharfsinn schliessen, dass

186) Strabo I, 42; Babr. fab. 57; Euseb. pr. ev. 22.

187) Od. XIX, 395; Tzetzes z. Lycophr. 344.

188) Vgl. Preller, gr. Myth.² I, 305, 1.

189) Plut. Q. Gr. 55: *Διὰ τί τοῖς Σαμίοις, ὅταν τῷ Ἑρμῇ τῷ χαριδότη θύωσι, κλέπτειν ἐφείται τῷ βουλομένῳ καὶ λωποδυνεῖν; Ὅτι . . . ἀπὸ ληστείας δέκα ἔτη διεγένοντο.*

190) Anthol. gr. ed. Jacobs I, 223, XII.

191) Anthol. gr. ed. Jacobs II, 227, LV; I, 234, LVI; I, 227, XXVII.

192) Hy. in Ven. 117: *νῦν δέ μ' ἀνήρπαξε χρυσόραπισ Ἀργειφόντης* || *ἐκ χοροῦ Ἀρτέμιδος*. Vgl. Il. II 181 f. und Eur. Hel. 44: *λαβὼν δέ μ' Ἑρμῆς ἐν πρυγαῖσιν αἰδέρος* || *νεφέλῃ καλύψας, οὐ γὰρ ἡμέλησέ μου* || *Ζεὺς, τόνδ' ἐς οἶκον Πρωτέως ἰδρύσατο* und Ion 1598: *ἀρπάσαντ' ἐς ἀγκάλας* || *Ἑρμῆν κελεύει δεῦρο πορθμεῦσαι βρέφος*. Vgl. auch die von Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 6 angeführten Bildwerke, welche H. als Liebhaber der Nymphen darstellen.

H. öfters als Liebhaber und Entführer der Nymphen, und zwar der Waldnymphen — denn diese gehörten vorzugsweise dem Chor der Artemis an — gedacht wurde. In dieser Beziehung lässt er sich den ebenfalls mit Dryaden buhlenden Silenen, Panen und Faunen vergleichen, die im Windeshauche zu werben scheinen.¹⁹³⁾

Kapitel IV.

A.

Der Wind als göttlicher Sänger und Musiker.

Ausserordentlich weit verbreitet ist die Anschauung, dass die Winde musikalisch seien, weil durch sie oft Laute hervorgebracht werden, die mit den Tönen gewisser Blasinstrumente oder mit der menschlichen Stimme einige Aehnlichkeit haben. Hin und wieder wird das Rauschen des Windes sogar mit dem Tone der Leier oder Harfe verglichen. Bekannt ist es, dass wenn die Maruts, in denen wir jedenfalls Windgötter zu erblicken haben, durch die Luft dahinbrausen, eine wundersame Musik erschallt, die sogar zu ihrer Auffassung als Flötenspieler Veranlassung gegeben hat. Vgl. Rigv. V, 52, 12: „Lied singend, hüpfend tanzten sie || Her zu dem Born die jubelnden.“ Ebenda V, 52, 1: „Auf, Çjavaaça, stimme kühn || In den Gesang der Maruts ein, || Die treugesinnt aus eigener Lust || Des Ruhms sich freu'n, die heiligen.“ V, 41, 6

193) Dieser Vorstellung liegt der Gedanke zum Grunde, dass das Geflüster des Windes in den Zweigen der Bäume der Ausdruck seiner Liebe zu diesen sei. Vgl. die Anmerkung von Fritzsche zu Theocr. id. I, 1 S. 14 der grossen Ausgabe. Ueberhaupt gilt der Wind für verliebt und buhlerisch: Schumann, Progr. d. Thomasschule in Leipzig 1876 S. 20. „Wenn nach einem platonischen Epigramm Pan mit seiner Syrinx die Baumnymphen und Quellnymphen zum Tanzen bringt, wenn er die Pitys, die personifizierte Fichte, geliebt haben soll, so ist deutlich zu erkennen, wie man im Sausen des Windes, der die Bäume tanzen macht, seine Gegenwart spürt. Dann buhlt er, gleich Faunus, um die Dryaden, woher er auch, gleich sonstigen Waldgeistern, als lüstern, geil, befruchtend . . . geschildert wurde.“ Mannhardt, Ant. Wald- u. Feldkulte S. 131. Vgl. auch M. Müller, Essays II, 142. Welcker, Götterl. II, 666 f. Mannhardt a. a. O. 170 f.

wird Vaju als Sänger gepriesen: „Den Vaju stellt euch an als Wagenschirrer, || Den Gott als Sänger, der mit Liedern preise, || Die frommen, guten, reichen Götterfrauen“ u. s. w.¹⁹⁴⁾ Ebenso stimmen Wodan und seine Begleiter, wenn sie als wüthendes Heer dahinfahren, einen wunderbar schönen Gesang an und in einzelnen Sagen ist derselbe Windgott zu einem Spielmann von zauberischer Kunstfertigkeit geworden.¹⁹⁵⁾ Mehrfach werden von deutschen und englischen Dichtern dem Winde bestimmte Toninstrumente beigelegt, z. B. eine Harfe oder Trompete oder Flöte.¹⁹⁶⁾ Ein deutsches von Wander mitgetheiltes Sprichwort lautet: „Wenn der Wind flötet, posaunen die Segel.“¹⁹⁷⁾ Wenn es von den italischen Faunen heisst, sie hätten in den Wäldern das älteste Lied (im saturnischen oder faunischen) Versmass gesungen, so ist in diesem Mythos ohne Zweifel dieselbe einfache und poetische Vorstellung zu erblicken¹⁹⁸⁾, die der Grieche in der Sage von Pan ausgesprochen hat, insofern dieser durch den Klang seiner Syrinx die Hamadryaden zum Tanzen gebracht oder die Pitys, die personificirte Fichte, geliebt haben soll.¹⁹⁹⁾ „Wenn Pan die Syrinx erschallen lässt und die Bergnymphen singen im Tanze, denn umhülle der Laut die Gipfel des Bergs, sagt ein homerischer Hymnus (XIX, 21) und die um den Mänalos weideten glaubten dann Pan syringen zu hören (Paus. VIII, 36, 5), wenn sie nemlich ein gewisses Brausen in der Luft oder sonst ungewöhnliche Klänge plötzlich vernahmen.“ (Welcker, Götterl. II, 666 f.) Aristides sagt (I p. 249 Jebb.): „bei den Dichtern hallen die Pane und Satyrn auf den Bergen und um die Bäume, sich ergötzend in der Sommerzeit, als die musikalischsten der Götter.“ Oft finden wir im

194) Vgl. Kuhn, Ztschr. f. vgl. Spr. IV, 115 f. M. Müller, Vorl. übers. v. Böttger² II, 412. Grassmann, Uebers. des Rigveda I S. 406, 1 u. 12 und 395, 6.

195) Mannhardt, Germ. Mythen S. 44, 263, 290, 710; Derselbe, die Götter d. deu. u. nord. Völker S. 114, 123 f. Simrock, Hdb. d. deu. Myth.² 468, 233. Grimm, d. Myth.³ 871.

196) Vgl. Schumann im Progr. d. Leipziger Thomasschule vom J. 1876, S. 28 Anm. 1. Hense, Personification S. 173.

197) Wander, deu. Sprichwörterlex. V S. 255 no. 191.

198) Preller, r. Myth. 338, Mannhardt, ant. Wald- u. Feldkulte 116.

199) Mannhardt a. a. O. 130 f. M. Müller, Essays II, 142.

Griechischen und Lateinischen das Sausen der Winde. mit genau denselben Ausdrücken bezeichnet, die eigentlich von den Tönen musikalischer Instrumente oder von der Stimme lebender Wesen gebraucht werden, z. B. Ζεφύροιο ἰωή oder ἡχή, κεκληγώς Ζέφυρος, ἄνεμος λιγύς, λιγυρός, βύκτης, ἡπύων, *ventus loquax*.²⁰⁰) Mehrfach kommen die Verba συρίζειν (σύριγμα, σύρισμα), *susurrare, sibilare, stridere* in Verbindung mit ἄνεμος, οὖρος, *ventus, aura, tempestas* vor, und das Ruhen der Winde wird mit σιγᾶν, *silere* bezeichnet.²⁰¹) An einer ara ventorum befindet sich ein Relief mit einem ungeflügelten Windgott, der in eine Meermuschel bläst.²⁰²)

B.

Hermes als Erfinder der Syrinx, Flöte und Lyra.

Den musicirenden Winden entspricht Hermes als der göttliche Erfinder der einfachen Flöte, der Syrinx und des ältesten Saiteninstruments, der aus der Schildkrötenschale gefertigten Lyra. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Mythos von der Erfindung der Lyra der ältere sei, weil die Verse des Hymnus auf H., welche ihm die Erfindung der Syrinx

200) Ζεφύροιο ἰωή Δ 276 (dasselbe Wort wird auch von der menschlichen Stimme und vom Klange der Phorminx gebraucht), ἐξ ἀνέμοιο πολυπλάγκτοιο ἰωῆς Α 308; τοὶ δ' ὄρεοντο ἡχῇ θεσπεσίῃ, νέφεα κλονέοντε πάροιθεν Ψ 213; αἶψα γὰρ ἦλθεν κεκληγώς Ζέφυρος μ 407; λιγέων ἀνέμων Ο 620, Ν 33, Ξ 17, προῖη ὑπὸ λιγυρῇ Ψ 215, φυσῶντες λιγέως Ψ 213; βυκτάων ἀνέμων κ 20; οὐτ' ἄνεμος τόσσον γε ποτὶ δρυσὶν ὑψικόμοισιν ἡπύει Ξ 398 (dasselbe Verbum bezeichnet auch den Schall der Phorminx ρ 271); *ventus loquax* Lucr. V, 83. βαρυγδοῦποι ἄνεμοι Pind. Py. IV, 210; κλαγγὴ Ἀρπυιῶν Ap. Rh. II, 269 u. Verg. Aen. III, 797.

201) συρίζω vom Winde gebraucht Babr. f. 114, 4. Ζεὺς πνεύμασι συρίζων, φωνῇσιν τ' ἡερωμύκτοις Orph. fr. 28, 14 H. συρίγμαθ' ἀνέμων Orph. h. 34, 25; *ventus susurrans* Verg. Cul. 111; *aura sibilat* Lucan. II, 698, *tempestas* S. Quint. decl. 12, 16; *sibilus austri* Verg. Ecl. V, 82, *aurae stridentes* Val. Fl. II, 586; *σιγὴ ἀνέμων* Eur. Iph. Aul. 10. *σιγῶντι δ' ἄηται* Theocr. id. II, 38 (*ventosi ceciderunt murmuris aurae* Verg. ecl. 9, 58), *σίγησε δ' αἰθήρ* Eur. Bacch. 1084, *aura silet* Col. II, 21, 5; *venti silent* Id. XII, 25, 4, Sen. Med. 627.

202) Montfaucon, l'ant. expl. T. II p. 132 f. Platner, Beschr. Roms p. 254. Hirt, mythol. Bilderb. Taf. XVIII, 3.

zuschreiben²⁰³), für ein späteres Einschießel gelten, jedoch selbst zugegeben, dass diese Ansicht berechtigt wäre, so würde damit noch Nichts gegen das Alter des Mythos an sich bewiesen sein. Dass wir in der That in jenen beiden Versen eine recht alte und wohl auch ziemlich verbreitete Sage anzuerkennen haben, scheint mir einerseits aus der Thatsache hervorzugehen, dass Xenokles, der Verfertiger einer sehr alten schwarzfigurigen Kylix²⁰⁴), den H. als Begleiter der drei Götinnen zum Paris mit einer Syrinx abbildete, andererseits spricht dafür das ausdrückliche Zeugniß des gelehrten Epikers Euphorion bei Athenäos, welcher dem Hermes die Erfindung der einröhrigen Hirtenflöte, jedenfalls des ältesten und einfachsten Blasinstrumentes, zuschreibt.²⁰⁵) Auch Apollodor nennt H. bei Gelegenheit der Erzählung vom Rinderdiebstahl den Erfinder der Syrinx und stimmt also völlig mit den für unecht gehaltenen Versen des Hymnus überein.²⁰⁶) Wenn sonst mehrfach die Erfindung der Syrinx oder der Flöte andern Gottheiten oder Heroen, dem Apollon, der Athene, dem Pan oder dem Marsyas, Olympos und Hyagnis zugeschrieben wird²⁰⁷), so haben wir in solchen Mythen entweder spätere Fiktionen oder ausländische Sagen zu erblicken, denn Apollon und Athene sind von Haus aus entschieden keine musikalischen Gottheiten²⁰⁸) und Marsyas, Olympos und Hyagnis gehören nicht der griechischen, sondern der phrygischen Sage an.

203) Hy. in M. v. 511: *Αὐτὸς δ' αὖθ' ἐτέρης σοφίης ἐκμάσσαντο τέχνην*. || *σφίγγων ἐνοπήν ποιήσαντο τηλόθ' ἀκουστήν*.

204) Abgebildet bei Overbeck, Gall. her. Bildwerke Taf. IX, 2 (vgl. S. 208) und bei R. Rochette, Mon. inédits pl. 49, 1 (vgl. Welcker, Götterl. II, 440, 27).

205) Athen. 184^a: *Εὐφορίων δὲ ὁ ἐποποιὸς ἐν τῷ περὶ μελοποιῶν τῇ . . μονοκάλαμον σφίγγα Ἑρμῇ ἐνείν*.

206) *Ἑρμῆς δὲ ταύτας νέμων σφίγγα πάλιν πηξάμενος ἐσύριζεν*.

207) Ueber Apollon s. Preller, gr. M.³ I, 223, 4. Plut. de mus. XIV, 2; über Athene: Arist. Pol. VIII, 6, 8 u. Welcker, Götterl. II, 300; Pan: Preller, gr. M.² I, 583, Bion id. V, 7; Marsyas, Olympos, Hyagnis: Athen. 184^a, Plut. de mus. XIV, 2, Plin. VII, 56 f. Eur. Iph. Aul. 576 etc.

208) Apollon und Athene scheinen nur deshalb später als Erfinder der Lyra und Flöte angesehen worden zu sein, weil diese beiden Instrumente in ihrem Kultus eine so hervorragende Rolle spielten: vgl. Welcker, Götterl. II, 300; O. Müller, Dorier¹ II, 333 ff. I, 343 ff. Roscher,

Den andern Mythos, wonach H. Erfinder der Lyra sein soll²⁰⁹⁾, halte ich trotz seiner ungleich besseren Beglaubigung für etwas jüngeren Ursprungs, weil es mir in der Natur der Sache zu liegen scheint, dass das Geräusch des Windes zunächst dem Tone einer Flöte und später erst dem einer Lyra verglichen wurde.²¹⁰⁾

Uebrigens ist es charakteristisch für den H., dass ihm nur die Erfindung der beiden hauptsächlichsten Musikinstrumente zugeschrieben wurde, und dass er sich nie zu der Bedeutung eines Gottes der Musik wie z. B. Apollon emporzuschwingen vermochte. Vielleicht deshalb, weil einer in musikalischer Hinsicht fortgeschritteneren Zeit die natürliche Musik des Windes als etwas Unvollkommenes erschien, welches der Ausbildung durch diejenigen Gottheiten bedurfte, deren Wirken man vorzugsweise den Fortschritt in der Kultur zuschrieb.

Kapitel V.

A.

Winde als Seelenträger und Traumbringer.

Dass die Winde (Lüfte) als Seelenträger, d. h. als belebende oder entseelende Gottheiten gedacht wurden, beruht auf der ebenso alten als einfachen Vorstellung der Seele oder des animalischen Lebensprinzips als eines Hauches oder Windes. Sprachlich finden wir diesen Gedanken in den Ausdrücken *ψυχή*, *πνεῦμα*, *anima*, *spiritus*, skr. *âtman* (Curtius Gr.⁴ 391) u. s. w. ausgeprägt, welche alle zugleich Hauch, Athem und Seele, Geist bedeuten. Wie nahe liegt also von vornherein

Apollon u. Mars 32 f. 35, 72. Hauptstelle ist Plut. de mus. XIV. Dem Pan wurde offenbar deshalb die Erfindung der Syrinx zugeschrieben, weil er das göttliche Ideal der Hirten war, deren Instrument die Flöte ist: vgl. Theocr. id. VI, 42; VII, 71; XX, 29.

209) Vgl. hy. in Merc. 24 ff. Paus. V, 14, 8 und die andern bei Welcker, G. II, 449 f. u. Preller, gr. M.³ I, 338 f. angeführten Stellen.

210) Dafür spricht auch die Etymologie von *αὐλός*, insofern dies Wort von der Wurzel *αφ* (Curtius, Grdz.⁴ 390) wehen blasen abzuleiten ist. *λύρα* dürfte mit scr. *ruta*, Gesang und *ω-ρῦ-ω* verwandt sein (Fick, Wört.² 170).

die Anschauung, dass das animalische Leben oder der Lebenshauch aus dem Welthauche, d. i. dem Winde, stamme oder mit andern Worten durch diesen bei der Geburt in den Körper eingeführt werde und im Tode wieder in denselben übergehe? Obwohl der Gedanke von der Einführung des Lebenshauches in den Körper durch den Wind ebenso einfach und natürlich erscheint, wie der andere von dem Uebergange der *ψυχή* in die umgebende Luft beim Tode, und beide Ideen logisch eigentlich eng mit einander zusammenhängen, so lässt sich doch die Vorstellung von der Belebung durch den Wind nur in verhältnissmässig wenigen Spuren bei den Griechen nachweisen.²¹¹⁾ Um zunächst die hierher gehörigen sprachlichen Erscheinungen anzuführen, so möge auf das schon bei Homer vorkommende *πνέω* (auch *ἐμπνέω* und *ἀναπνέω*) in der Bedeutung leben, *ἐμψυχος* (ebenfalls schon homerisch) beseelt, lebend, lateinisch *animare* einhauchen, beseelen, *animans* lebendig, *animal* lebendiges Geschöpf, *aura vesci*, *auras vitales carpere* (bei Lucrez und Vergil) u. s. w. hingewiesen werden, insofern allen diesen Ausdrücken die Idee von der Belebung oder Beseelung durch den Wind- oder Lufthauch zu Grunde zu liegen scheint. Halbmythisch ist die Erzählung von der Wiederbelebung des schon halbtodten Sarpedon durch den Hauch des Boreas II. E 695:

τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχντ' ἀχλὺς.
αὐτίς δ' ἀμπνύνθη, περὶ δὲ πνοιῇ Βορέας
ζώγρει ἐπιπνέουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν.

Rein mythisch ist dagegen dieselbe Vorstellung von der belebenden oder beseelenden Kraft der Winde in der eigenthümlichen Sage von den attischen Tritopatoren, den Dämonen des beseelenden Windes²¹²⁾, ausgesprochen, von welchen

211) Viel deutlicher als in den Griechischen Mythen findet sich diese Anschauung bei den Germanen ausgeprägt, insofern Holda, die als Lufthauch dem Todten entschwebende Seele nicht blos empfängt, sondern auch zu neuer Geburt wieder auf die Erde zurücksendet: Mannhardt, germ. Mythen 255—273. Aehnliche Ansichten griechischer Philosophen bei Lobeck, Agl. 758 f.

212) Die Hauptstelle findet sich bei Suidas s. v. *Τριτοπάτορες*. *Δήμων ἐν τῇ Ἀττικῇ φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς Τριτοπάτορας . . . ἐν δὲ τῷ Ὀρφείῳ Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τρ. θυρωροὺς καὶ φύλακας τῶν ἀνέμων.*

Lobeck, Aglaophamus S. 753 f. ausführlich gehandelt hat. Ohne Zweifel hängt mit diesem Tritopatorenmythus die von Aristoteles als orphisch bezeichnete Anschauung zusammen, wonach die Seelen der lebendigen Geschöpfe aus dem All in die Körper eingehen, getragen von den Winden.²¹³⁾ Dem Etymologicum magnum verdanken wir die Ueberlieferung der verwandten Sage, dass nach der deukalionischen Fluth Zeus den Winden befohlen habe den von Prometheus und Athene aus Lehm gefertigten Menschengestalten Leben einzuhauchen²¹⁴⁾, gerade so wie der Schöpfer in der Genesis dem ebenfalls aus Erde gebildeten Adam lebendigen Odem einbläst.

Viel verbreiteter und durchgebildeter ist aber die andere Vorstellung, dass nemlich die als beflügelt gedachten Seelen nach dem Tode mit Hülfe des Windes in das Reich der Luft oder des Aethers entschwebten²¹⁵⁾, ein Gedanke, den wir, namentlich im Hinblick auf die im folgenden Abschnitt zu besprechende Funktion des Hermes Psychopompos, mit Sicherheit als althellenisch bezeichnen dürfen. Eigentlich ist er nur die natürliche Konsequenz der in Ausdrücken wie *ψυχή*, *anima*, *spiritus*, *ἐκπνέω*, *ἀποπνέω*, *ἐκψύχω*, *ἀποψύχω*, *exanimari*, *exhalare*, *expirare*, goth. *us-anan* ausgesprochenen

213) Aristot. de an. I, 5, 13 (III, 442, 51 ed. Didot): *Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι καλουμένοις λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσεῖναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Vgl. Lobeck, Agl. 758.

214) Etym. M. 471, 1: *ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε τῷ Προμηθεῖ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ εἶδωλα διαπλάσαι ἐκ τοῦ πηλοῦ καὶ τοὺς ἀνέμους ἐμφυσῆσαι ἐκέλευσε καὶ ζῶντα ἀποτελεῖσαι.* Vgl. Apollod. I, 7, 1 u. Ovid. Met. I, 81.

215) Die Beflügelung oder das Fliegen der Seelen, das allein schon ihren Aufenthalt im Reiche der Luft oder des Aethers beweist, findet sich ausgesprochen an folgenden Stellen: Il. Ψ 880: *ἐκ μελέων θυμὸς πτάτο*; X 362: *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἀϊδόςδε βεβήκει* (ebenso Il 856); Od. λ 207: *τρίς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἵκελον ἧ καὶ ὄνειρον ἔπατ'* [scil. ἡ ψυχὴ τῆς μητρός]; ib. 222: *ψυχὴ δ' ἦντ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.* Vgl. ausserdem Batrachom. 208 u. 211, Pind. frgm. 97 ed. Boeckh, Plato Phaedon. 70^a u. 84^b, Verg. Aen. VI, 292: *tenuis sine corpore vitas . . . volitare*; ib. 702 wird die Seele des Anchises sanften Winden und schwebenden Traumbildern verglichen: *Par levisbus ventis volucrique simillima somno* (vgl. auch Aen. II, 792); Ov. Met. XIV, 411; Petron. cap. 104; Claudian. in Ruf. I, 126 u. s. w. In Betreff der bildlichen Darstellungen von solchen geflügelten Eidolen verweise ich auf Müller's Hdb. d. Archäol. S. 605.

Anschauung der Seele als eines luft- oder hauchartigen Wesens²¹⁶⁾ und des Sterbens als eines Aushauchens. Wenn die Seele im Tode nicht zu Grunde geht, sondern getrennt vom Leibe fortexistirt, so muss sie, als Hauch gefasst, zunächst in den ihrem Wesen am meisten entsprechenden Weltraum eingehen und dieser ist kein anderer als der Luftraum oder das Bereich des Windes. Vielleicht lässt sich sogar auf Grund gleicher oder ähnlicher Anschauungen bei verwandten Völkern behaupten, dass dieser Glaube ursprünglich allen indogermanischen Völkern eigenthümlich war. So glaubten namentlich die Germanen, dass die hauchartigen Seelen im Luftreiche jenseits der Wolken, Engelland genannt, unter Obhut der im Winde und Sonnenschein waltenden Göttin Holda weilten oder dass sie als Begleiter des Windgottes Wodan im wüthenden Heere durch die Lüfte führen.²¹⁷⁾ Den Deutschen waren Wind und Seele (Geist) so nah verwandte Begriffe, dass man noch heutzutage glaubt, es habe sich jemand erhängt, wenn ein grosser Wind weht. In diesem Falle ist, wie Mannhardt richtig erkannt hat, der Glaube, dass die Seele oder der dem Körper entschwebende Lufthauch mit dem ihr naturgemässen Element dem Winde sich verbinde, bereits auf diejenigen eingeschränkt, die sich erhängen. Eine solche Einschränkung fällt aber der späteren Periode unseres Heidenthums zu, in welcher man den Heldeneseelen vorzugsweise oder nur den Aufenthalt im Gefolge des Sturmgottes Wodan, nordisch Odhinn zuschrieb, dem die Todesart des Hängens heilig war.²¹⁸⁾ Andere auf denselben Glauben bezügliche Volksmeinungen führt Grimm in der deutschen Mythologie an.²¹⁹⁾ Wenn in der Neujahrsnacht der Wind geht, so meinte man, dass dies den Tod eines Menschen bedeute. Oder man behauptete wohl, dass Wind in der Neujahrsnacht Pest, d. i. allgemeines Sterben zu bedeuten habe. Offenbar glaubte man,

216) Vgl. Suid. s. v. εἰδωλον· σκιῶδες ὁμοίωμα ἢ φαντασία σώματος, σκιά τις ἀεροφοῦς. Etym. M. 296, 1: εἰδωλον σκιά τις ἀεροφοῦς.

217) Grimm, d. Myth.³ 871, Simrock² 211, Mannhardt, German. Mythen 269 f. Götter d. deu. u. nord. Völker 113.

218) Mannhardt, Germ. Mythen 270 Anm. 1.

219) Grimm, d. Myth.¹ CVI, 910 u. LXXX, 330. Aufl. 3. S. 601.

dass die Menge der bei allgemeinem Sterben zum Himmel emporsteigenden Lufthäuche (Seelen) einen grossen Wind erzeuge und diesen schaute man in der für das ganze Jahr prototypischen Neujahrsnacht vor.²²⁰⁾

Auf den Wind als Todesengel bezieht sich wohl auch eine Stelle in einem von Haupt herausgegebenen altdeutschen Gedicht, wo es heisst: „*Diu füeret hin des tôdes wint*“.²²¹⁾ In einem Todtenhymnus des Rigveda ruft der Sänger einem Todten zu: „Zur Sonne geh Dein Aug', Dein Hauch zum Winde“.²²²⁾

Bei den Mongolen ziehen die Geister der Ahnen im Sturm durch die breitastigen Wipfel der Bäume.²²³⁾ Auf dem berühmten Lykischen Grabmonument von Xanthos sind geflügelte weibliche Gestalten — gewöhnlich Harpyien genannt — dargestellt, welche kinderartige Seelen mit dem Ausdrucke liebevoller Sorgsamkeit durch die Lüfte davontragen.²²⁴⁾ Vielleicht beruht diese Darstellung auf einem Gedanken ähnlich dem Od. v 65 ausgesprochenen, wo die unglückliche Penelope sich den Tod wünscht und dies damit ausdrückt, dass sie sagt, die Windstösse möchten sie ebenso wie dereinst die Töchter des Pandareos auf nebligen Pfaden (damit ist deutlich das Luftreich bezeichnet) zu den Mündungen des Okeanos davontragen, wo man sich das Todtenreich dachte, in welches also Penelope direkt mit Hülfe raffender Windstösse versetzt zu werden wünscht.²²⁵⁾ Nach Hesiods Werken und Tagen wurden die Menschen des goldnen Zeitalters, gewissermassen die divi Manes der Griechen, nach ihrem sanften Tode zu wohlthätigen Dämonen oder zu unsterblichen von Zeus eingesetzten Wächtern der Sterblichen, welche in

220) Mannhardt a. a. O.

221) Warnung, herausg. von M. Haupt, Ztschr. I Vers 1648.

222) Rigveda übers. von Grassmann II S. 303 (No. 842).

223) Spiess, Entwicklungsgesch. d. Vorstell. v. Zustände nach d. Tode S. 274 Anm.

224) E. Curtius in Gerhard's Denkm. u. Forsch. 1855 S. 6 f. Von einer den Xanthischen Harpyien ganz ähnlichen Figur aus Terrakotta, kretischen Fundorts handelt Müller-Wieseler, D. II, 896.

225) Od. v 65: *μ' ἀναρπάξασα δ' ἑλλά || οἴχοιτο προφέρουσα κατ' ἡρώεντα κέλευθα || ἐν προχοῇς δὲ βάλοι ἀπορροῶν Ὠκεανοῖο*. Dass unter den Mündungen des Okeanos das Todtenreich zu verstehen ist, ergibt sich aus ω 10 f. Vgl. die Anm. von Ameis zu d. St.

Nebel gefüllt — also in der Luft — allenthalben über die Erde dahinschweifen.²²⁶⁾ Ferner kommen hier zwei Aeusserungen des Epicharm und Pindar, sowie eine ältere Inschrift in Betracht. Das bei Plut. consol. ad Apoll. 15 erhaltene Fragment des Epicharm lautet: *συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆνθεν, ὄθεν ἦνθεν, πάλιν γὰρ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω*, und Pindar singt in einem Threnosfragment (fr. 97 ed. Boeckh):

*Ψυχὰ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι
γαῖα ποτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίους
ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν·
εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι νάοισαι
μολπαῖς μάκαρα μέγαν αἰίδοντ' ἐν ὕμνοις.*²²⁷⁾

Hier wollte Lehrs²²⁸⁾ gegen die Ueberlieferung *ὑποχθόνιοι γαίας* schreiben, doch ohne Wahrscheinlichkeit, da der Sinn offenbar folgender ist: „Die Seelen der Gottlosen fliegen über die Erde²²⁹⁾ im Luftraum unterhalb des Himmels hin in furchtbaren Schmerzen unter unentfliehbarem Joche des Unglücks, die Seelen der Frommen aber preisen im Himmel wohnend die grosse Gottheit in Gesängen.“ Demnach werden nach diesen Versen des Pindar die Seelen der Verstorbenen nicht

226) Hesiod. *ἔργα* 121:

*αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς
ἑσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
οἱ δ' αὖ φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἧῖρα ἐσθάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.*

Vgl. auch V. 252 f. Ganz ähnlich lehrte Pythagoras nach Diog. Laert. VIII, 31 *ἐκρυπθίσαν δὲ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἄερι ὁμοίαν τῷ σώματι. τὸν δὲ Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν κ. τ. λ.* Vgl. auch Plut. de fac. in orbe lunae 28, 6: *Πᾶσαν ψυχὴν, ἄνουν τε καὶ σὺν νῷ, σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἰμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον κ. τ. λ.* Vgl. Mart. Cap. II, 161: *Haec omnis aëris a luna diffusio sub Plutonis potestate consistit, qui etiam Summanus dicitur quasi summus Manium.* Hic luna, quae huic aëri praeest, Proserpina memoratur.

227) Vgl. die ähnliche Lehre des Pythagoras (Diog. L. VIII, 31): *ἄγεσθαι [ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ] μὲν τὰς καθαρὰς [ψυχὰς] ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δὲ ἀκαθάρτους μῆτε ἐκείναις πελάζειν μῆτε ἀλλήλας, δεῖσθαι δ' ἐν ἀροήτοις δεσμοῖς ὑπὸ Ἑρινύων.*

228) Lehrs, Popul. Aufsätze² S. 313 f.

229) Dass *γαῖα* dies in der That bedeuten kann, ersieht man aus den von Kühner, ausf. Gr.² II, 383 gesammelten Beispielen.

in die Unterwelt, sondern in den Raum über der Erde versetzt, der nach Analogie der beiden Abtheilungen in der Unterwelt in einen oberen (den Himmel) und einen niederen (die Luft) geschieden ist. Im obern wohnen die Guten, im untern die Bösen. Irgend ein Anlass die Worte Pindars zu ändern, wie Lehrs will, liegt nach meiner Ansicht nicht vor. Aehnlich heisst es in der Grabinschrift der im Jahre 431 bei Potidaea Gefallenen²³⁰⁾:

Αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο σῶ[ματα δὲ χθών]

Τῶνδε, Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἔδαμεν.

Dieselbe Idee, nur philosophisch entwickelt, vertritt Euripides, nach welchem der Geist des Menschen ohne zu leben, d. h. ohne Persönlichkeit in den Aether, sein irdischer d. h. aus Erde gewordener Theil zur Erde zurückkehrt. Die hierher gehörigen Stellen sind: Helen. 1014: ὁ νοῦς || τῶν κατα-
νόντων ξῆ' μὲν οὖν, γνώμην δ' ἔχει || ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον
αἰθέρ' ἐμπέσων. Suppl. 1139: βεβᾶσιν, οὐκέτ' εἰσί μοι πάτερ, ||
βεβᾶσιν· αἰθήρ ἔχει νιν ἤδη, || πρὸς τετακότας σποδῶ· || πο-
τανοὶ δ' ἤνυσαν τὸν Ἄιδαν. Fr. 943. ὁ δ' ἄρτι θάλλων σάρκα
διοπετιῆς ὅπως || ἀστήρ ἀπέσβη, πνεῦμ' ἀφείς εἰς αἰθέρα.²³¹⁾
In allen diesen Versen scheint αἰθήρ nicht, wie Nägelsbach
(Nachhom. Theol. 452) meint, den reinen Geist (νοῦς), son-
dern in etwas materiellerem Sinne eine reinere Luft (ἀήρ)
zu bedeuten, zu welcher die windhauchartige Psyche nach
dem Tode zurückkehrt. Dass αἰθήρ bei Euripides in der
That in der Bedeutung von ἀήρ vorkommt, lehren Ausdrücke
wie γνωφώδη αἰθέρος φνσήματα (Tro. 79), πλόκαμον εἰς
αἰθέρα ῥίπτων (Bacch. 150), φάρνγος αἰθέρ' ἐξείς βαρύν
(Cycl. 409), ἐγκάψαντες αἰθέρα γνάθοις (ib. 525). Ausser-
dem ist wohl zu beachten, dass ἀήρ nur äusserst selten von
Euripides gebraucht wird, welcher sonst regelmässig den Be-
griff von ἀήρ durch αἰθήρ ausdrückt.²³²⁾ Später gewann

230) C. I. Att. ed. Kirchhoff No. 442.

231) Vgl. auch das Fragment aus dem Chrysippos (N. 836): χωρεῖ
δ' ὀπίσω || τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, || τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλα-
στόντα γονῆς || εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον. Ferner gehören auch
frgm. 869 und 903 N. sowie die nach Stobaeos 123, 3 dem Moschion
zurückzugebenden Verse, die man bisher in den Suppl. als Euripideische
las, hierher (Nägelsbach, nachhom. Theologie 461).

232) Ebenso gebrauchen die lateinischen Dichter z. B. Vergil aether
im Sinne von ἀήρ.

dieser eigenthümliche, wie es scheint von jeher mit der Annahme einer Fortexistenz der Seelen in der Unterwelt rivalisirende Volksglaube von dem Aufenthalt der Verstorbenen im Luftreiche der Oberwelt noch weitere Verbreitung und philosophische Vertiefung durch Platon, so dass es im einzelnen Falle schwer zu ermitteln ist, ob die für jenen Glauben in Betracht kommenden nachplatonischen Zeugnisse als Ausflüsse Platonischer Philosophie oder vielmehr jener ursprünglichen Volksanschauung anzusehen sind. Unrichtig ist jedenfalls die neuerdings von Lehrs (Popul. Aufs.² 313 f.) vorgetragene Ansicht, dass jene Idee erst durch die Platonische Philosophie in's Griechische Volk eingedrungen sei, da, wie auch Lehrs selbst zugeben muss, die vorhin besprochenen Zeugnisse die Existenz eines solchen Glaubens schon in vorplatonischer Zeit ausser Zweifel stellen. Spielt doch Platon selbst im Phaedo 70^a auf einen jenem Volksglauben verwandte Anschauung an, indem er den Kebes sagen lässt: τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ἐπειδὴν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρεται τε καὶ ἀπολλύηται, ἣ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα²³³) ἡ καπνὸς διασκειδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ, worauf Socrates 84^b folgendermassen antwortet: ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῇ . . . ὅπως μὴ διασπασθεῖσα . . . ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφνσηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ. Besonders beachtenswerth ist unter den späteren Zeugnissen, die sich namentlich in Grabinschriften vorfinden²³⁴), eine Stelle in Vergils Aeneis (IV, 705), wo es von der sterbenden Dido heisst: *dilapsus calor atque in ventos vita recessit*²³⁵), weil in diesem Falle Platonischer Einfluss ganz unwahrscheinlich ist. Ebenso sagt Ammianus (XIX p. 148) *animis in ventum solutis*, was sicherlich ebenfalls einfachem Volksglauben entstammt. Weiter in die eigen-

233) Vgl. Aen. VI, 701: *effugit imago [Anchisae] Par levibus ventis volucrique simillima somno.*

234) Vgl. C. I. Gr. 1066, 3511, 3026, 3847, 2647, 2161^b, 3019.

235) Vom Schattenbild der Kreusa, welches dem Aeneas erscheint,

thümlichen und einander widersprechenden Vorstellungen der ältesten Hellenen vom Leben nach dem Tode einzudringen, ist für jetzt nicht möglich: ich beschränke mich darauf aufmerksam zu machen, dass schon bei Homer die Vorstellungen vom Todtenreich auf der Oberwelt und in der Tiefe unter der Erde nebeneinander hergehen, indem bald die Seelen nach dem Tode in das Innere der Erde herabsteigen²³⁶⁾, bald auf eine Insel im westlichen Okeanos, wo die Sonne untergeht, versetzt werden.^{237a)} Im letztern Falle tritt Hermes als Führer der Seelen nach ihrem fernen Bestimmungsort auf.^{237b)}

Mit den Vorstellungen von den seelenträgenden Winden sind die von ihren Beziehungen zu Traum und Schlaf innig verwandt. Das erhellt schon aus einer etymologischen Untersuchung der Ausdrücke für Traum und Schlaf. Ersterer wird bekanntlich mit *ὄναρ*, *ὄνειρος*, *ἐνύπνιον*, *somnium*, letzterer mit *ὕπνος*, *sopor*, *somnus* bezeichnet. *Ὀν-αρ*, *ὄν-ειρος* nun ist wahrscheinlich entweder derselben Wurzel entsprungen wie *ἄν-εμος* oder wie *ἄν-ω*, da die kretischen Nebenformen nach Hesychius *ἄν-αρ*, *ἄν-αιρος* lauteten. Die Endung in *ὄν-ειρος* scheint dieselbe wie in *μάγ-ειρος* und *ἔτ-αιρος* zu sein (Curtius, Grundz.⁴ 326). *Ὀν-αρ* dagegen vergleicht sich mit *ὑπ-αρ*, *οὐθ-αρ*, *πεῖρ-αρ*, *ῥμ-αρ* u. a. (Leo Meyer, Vgl. Gr. II, 128 f.). Ist dies richtig, so werden wir durch *ὄν-αρ*, *ὄν-ειρος*, *ἄν-αρ*, *ἄν-αιρος* auf den ursprünglichen Begriff

heisst es Aeneis II, 791: *tenuisque recessit in auras*. Ausserdem mögen hier noch folgende Zeugnisse eine Stelle finden: Ov. Tr. I, 4, 11: *spiritum in auras extenuare*, Id. Her. X, 121: *infelix spiritus in auras ibit*, Ib. XII, 85: *spiritus in auras evanescit*, Verg. Aen. V, 740: *dixerat et tenuis fugit ceu fumus in auras*. Hesych. s. v. *Ὁκεανοῖο πόρον τὸν ἄέρα, εἰς ὃν αἱ ψυχὰι τῶν τελευτῶντων ἀποχωροῦσιν*. s. v. *Ὁκεανός· ἁήρ, θάλασσα*. Procl. in Anthol. Lips. III p. 148 sqq. mit der Anmerkung von Jacobs vol. X p. 273, Voss zu Verg. Georg. IV, p. 805.

236) Das folgt nicht bloß aus dem Ausdruck *ἐνεροι* (vgl. Curtius, Grundz.⁴ 309), sondern auch aus Stellen wie Il. I 568, T 61, X 482. Vgl. Hes. sc. Herc. 150 u. 254.

237a) Od. x 508, ω 10, Hes. Theog. 767. Vgl. Völcker, Homer. Geogr. S. 138 und 140 f.

237b) Wahrscheinlich erklären sich die beiden entgegengesetzten Vorstellungen vom Aufenthalt der Seelen aus den beiden verschiedenen Arten der Bestattung (Begraben und Verbrennen).

eines entweder oberhalb des Schlafenden ($\tilde{\alpha}\nu-\omega$, $\alpha\nu-\acute{\alpha}$) oder in der Luft (im Winde) schwebenden und durch den Wind hergetragenen Luftbildes geführt. $\tilde{\upsilon}\pi-\nu\omicron\varsigma$, *sop-or* und *som-nus* (= *svop-nos*) dagegen hängen jedenfalls mit sanskr. *svap* schlafen, sterben, altnord. *sef*, *svaf*, *sofa* schlafen, sterben, mittelhochd. *ent-sweben* einschläfern zusammen (Fick, Wörterb.² 219) und dürften wiederum mit *svap* in der Bedeutung schweben, schwingen, schaukeln (wovon althochd. *suep* Luft) verwandt sein (Fick 416), so dass, um mit Grimm, Deu. Myth.³ 1098 zu reden „schlafen und träumen eigentlich das Entschweben des Geistes in die Luft aussagt“.²³⁸) Zu diesen gegenseitigen Berührungen von Wind (Luft), Seele, Schlaf und Traum kommt noch manches Andere. Sehen wir von dem schon in der Ilias und bei Hesiod vorkommenden schönen Bilde von dem Bruderverhältniss des Schlafes und Todes ab²³⁹), so ist vor Allem darauf hinzuweisen, dass Traumbilder und Seelen mehrfach mit denselben Ausdrücken — $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$, *simulacrum*, *umbrae*, $\sigma\kappa\iota\alpha\acute{\iota}$ — bezeichnet werden. Wie aus der Benennung $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ *simulacrum* hervorgeht, dachte man sich Beides, Seele und Traumbild, gewissermassen als ein wesenloses, schattenhaftes Ebenbild eines Wirklichen, gerade so wie der Schatten das Abbild einer lebendigen Gestalt darstellt; daher der Ausdruck $\sigma\kappa\iota\acute{\alpha}$ *umbra*. Ferner glaubte man, dass Seelen und Traumbilder in der Luft daher-

238) Interessant ist es, dass auch in den Veden eine deutliche Beziehung des Windgottes zum Schlafe vorliegt, indem I, 135, 7 (Grassmann, Uebers. II S. 139) Vaju aufgefordert wird „über alle Schlafenden zu schreiten“. Auf die Verwandtschaft der Begriffe des Hauchens (Wehens) und Schlafens machen Curtius, Gr.⁴ 391 u. Lobeck, Rhemat. 4 Anm. 3 aufmerksam. Sie zeigt sich nicht blos in $\iota-\acute{\alpha}\nu-\omega$ schlafe, das ohne Zweifel von der Wurzel *va* hauchen, wehen abzuleiten ist, sondern auch in gewissen Redensarten wie $\tilde{\upsilon}\pi\nu\omega$ $\pi\nu\epsilon\iota\delta\omicron\nu$ (Aesch. Cho. 618), $\eta\delta\acute{\upsilon}\nu\pi\nu\omicron\alpha$ $\delta\nu\epsilon\iota\rho\alpha\tau\alpha$ (Soph. El. 480), $\tilde{\upsilon}\pi\nu\omicron\nu$ $\beta\alpha\rho\acute{\upsilon}\nu$ $\epsilon\kappa\phi\nu\sigma\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (Theocr. XXIV, 46), *toto proflabat pectore somnum* (Verg. Aen. IX, 326), *mollem spirare quietem* (Propert. I, 3, 7). Soph. Phil. 827 f. redet von einem $\tau\pi\nu\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu\alpha\eta\varsigma$.

239) II Ξ 231, II 672, Hes. Theog. 212, 756, Paus. V, 18, 1 u. s. w. Eust. ad Od. ω 12: $\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\delta\epsilon$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$, $\delta\tau\iota$ $\pi\iota\theta\alpha\nu\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\alpha\iota$ δ $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ $\delta\nu\epsilon\iota\rho\omicron\iota\varsigma$ $\tau\omicron\pi\omicron\nu$ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\pi\omicron\nu$ $\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\nu$ $\xi\theta\eta\nu$, $\omicron\ddot{\upsilon}$ $\omicron\iota$ $\tau\epsilon\theta\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$, $\epsilon\pi\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tilde{\upsilon}\pi\nu\omicron\varsigma$ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\iota$. C. Fr. Hermann, Gottesd. Alt. 41, 5.

schwebten oder flögen, daher beide geflügelt gedacht wurden. Von dem *εἰδωλον* in der Gestalt der Ipithime, welches Athene Od. δ 796 f. der Penelope im Schlafe sendet, heisst es Vers 838 ausdrücklich, dass es schliesslich durch das Schlüsselloch (vgl. oben S. 47) in das Bereich des Windes zurückgekehrt sei:

ὥς εἰπὼν σταθμοῖο παρὰ κληῖδα λιάσθη
εἰς πνοιᾶς ἀνέμων.

Aehnlich wird von der Athene, welche der Nausikaa als Tochter des Dymas im Schlafe erscheint, gesagt:

ἥ δ' ἀνέμου ὥς πνοιῇ ἐπέσσυτο δέμνια κούρης,

worin ich keineswegs bloss eine „Bezeichnung der überraschenden Schnelligkeit“, sondern auch zugleich eine Hindeutung auf das innere Wesen der Traumbilder erblicke.

Mehrfach wird bei derartigen Traumbildern hervorgehoben, dass sie über dem Haupte des Schlafenden geschwebt hätten²⁴⁰), was ebenfalls auf ihren Aufenthalt im Bereiche der Luft und des Windes hindeutet. Vortrefflich wird das luftige Wesen der Traumbilder von Vergilius charakterisirt, wenn er von der Seele des dem Aeneas im Traume erscheinenden Anchises sagt:

dixerat et tenuis fugit ceu fumus in auras.

Die Wesensähnlichkeit von abgeschiedenen Seelen und Träumen, die übrigens mit auf der Anschauung beruhen mag, dass die Traumbilder von Abgeschiedenen die Seelen selber seien (wie dies z. B. von der Seele des Anchises an der oben angeführten Stelle der Aeneide und von dem *εἰδωλον* des Patroklos [Il. Ψ 62 f.] gilt), zeigt sich nirgends deutlicher als Od. λ 207 und 222, wo es von der Seele der Mutter des Odysseus heisst:

τοῖς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἶκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ
ἐπτατ' und
ψυχὴ δ' ἥντ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.²⁴¹)

240) Daher der Ausdruck *σκιῇ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς* Od. δ 803; ζ 21; ν 32; Il. B 20, 59; Ψ 68; Ω 682, auch K 496.

241) Verg. Aen. VI, 702 heisst es vom Schatten des Anchises:

Ter frustra comprensa manus effugit imago,

Par levibus ventis volucrique simillima somno.

Vgl. auch Aen. II, 792 u. Apollon. IV, 877: *ἀντὶ δὲ πνοιῇ ἐκέλη δέμας, ἥντ' ὄνειρος*, || Bη ῥ' ἔμην.

Hiemit lassen sich die Worte Vergils (Aen. VII, 89) von den schwebenden Schatten der Unterwelt vergleichen:

multa modis simulacra videt volitantia miris.

Wie hier den Seelen der Abgeschiedenen ein Schweben oder Fliegen in der Luft zugeschrieben wird, so auch dem Traumbild (*ὄνειρος*), welchem deshalb die Epitheta *ὑποπετρίδιος*, *μελανόπερυσ*, *πιανός* eigen sind.²⁴²⁾ Auch den Gott des Schlafes oder der Träume dachte man sich auf Fittichen in den Lüften schwebend und mit dem Wehen seiner Schwingen die Menschen einschläfernd.²⁴³⁾ Hesiod. fr. 4 ed. Göttl. gebraucht vom Einschlafen den Ausdruck *ὕπνος πίπτειν ἐπὶ βλεφάροις*, was ebenfalls auf die Luft als Sitz einschläfernder Kraft hinweist. Aehnlich sagt Vergil, Aen. V, 838:

Cum levis aetheriis delapsus Somnus ab astris.

Endlich ist auch der Aufenthaltsort der Träume und der Seelen identisch. Od. ω 12 wird erzählt, dass das Volk der Träume ganz in der Nähe der Asphodeloswiese am westlichen Okeanos wohne: *ἐνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἰδῶλα καμόντων*. Vergil dagegen lässt Aen. VI, 282 die Träume unter den Blättern einer Ulme sitzen, die am Eingang der Unterwelt steht, während Ovid, Met. XI, 592 u. 614 ihren Aufenthaltsort in die Nähe des Gebietes der Kimmerier verlegt, die man sich ebenfalls an der Schwelle der Unterwelt wohnhaft dachte. Vielleicht hängt diese Anschauung mit der Thatsache zusammen, dass Traum- und Todtenorakel sich öfters an Stellen befanden, wo sich vulkanische Einflüsse nachweisen lassen,

242) *ὄνειρος ὑποπετρίδιος* Alkman in einem von Bergk Philol. XXII, 5 besprochenen Fragment (vgl. Curtius, Grundz. 700); *μελανοπετρίων ματέρ ὀνείρων* Eur. Hec. 71; *πιανὸν ὄνειρον* Phoen. 1539; *πιηῶν ὀνείρων* Iph. T. 571. *ὄνειρον αἰωρούμενον* Soph. El. 1382.

243) Hypnos verbirgt sich in Vogelgestalt in den Zweigen einer hohen Fichte und schläfert so den Zeus ein: II. ε 290. Call. in Del. 234: *ληθαῖον ἐπὶ πετρὸν ὕπνος ἐρείσει*. Volucer somnus Verg. Aen. VI, 702 u. Sen. Herc. fur. 1068. Somnus alatus: Brouckh. zu Tib. II, 1, 89: *fulvis circumdatus alis Somnus*. Prop. I, 3, 45: *me iocundis sopor impulit alis*. Von bildlichen Darstellungen des geflügelten Schlafs und Traums handeln Scheiffele in Pauly's Realenc. VI, 1, 1287, O. Müller, Hdb. d. Arch.¹ S. 605, O. Jahn, Arch. Beitr. 54, Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II, 873 ff.

die man wiederum mit der Unter- und Todtenwelt in Verbindung brachte.^{244a)}

Das Resultat unserer Untersuchung lautet also: man dachte sich die Seelen und Traumbilder als gleichartig und glaubte mehrfach an deren Verbindung mit der Luft und den Winden. Unter den älteren Philosophen scheinen namentlich die Pythagoreer diesen Volksglauben verwerthet zu haben, da sie nach Diogenes Laertius (VIII, 31) Folgendes gelehrt haben sollen: εἶναι τε πάντα τὸν αἴρα ψυχῶν ἐμπλεων· καὶ τούτους τοὺς δαίμονας τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι^{244b)} καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς ὀνειρούους κ.τ.λ.

B.

Hermes als Seelenführer, Schlaf- und Traumgott.

Die im vorigen Abschnitt nachgewiesenen zum Theil sehr alten Beziehungen des Windes und der Luft zu den luftartig gedachten Seelen und Träumen erhalten eine willkommene Ergänzung und Bestätigung durch den Nachweis der gleichen Vorstellungen im Mythos und Kultus des Hermes. Wie wir gesehen haben, stehen sich seit ältester Zeit zwei Anschauungen von dem Aufenthaltsorte der Seelen nach dem Tode ziemlich schroff gegenüber, indem man das Todtenreich bald in das Reich der Luft und der Oberwelt bald in die Tiefe der Erde verlegte. Wichtig ist es nun zu konstatiren, dass ursprünglich das Entschweben der Seelen entweder in die Region der Luft oder nach dem Jenseits im westlichen Okeanos unter dem Geleite desjenigen Gottes gedacht wurde, den wir für einen Luft- und Windgott zu halten allen Grund haben, nemlich des Hermes. Das älteste Zeugniß für die Thätigkeit des Hermes als Seelenführers findet sich bekanntlich im letzten Buche der Odyssee, wo geschildert wird, wie H. die Seelen der getödteten Freier kreischenden Fledermäusen gleich durch die Luft in's westliche Jenseits führt:

ω ν. 1 f. Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἰξεκαλεῖτο
ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσίν²⁴⁵⁾

244a) K. Fr. Hermann, G. A. § 41, 22—24. Die θεοὶ καταχθόνιοι senden den in ihr Adyton Hinabsteigenden Traumgesichte: Paus. X, 32, 9.

244b) Vgl. die oben Anm. 226 angeführten Verse Hesiods.

245) Vgl. Hor. ca. I, 10, 17: Tu pias lactis animas reponis sedi-

τῇ ῥ' ἄγε κινήσας, ταί δὲ τρίζουσαι ἔποντο.
ὥς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρον θεσπεσίῳ
τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν
ὄρμαθ' ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται,
ὥς αἱ τετριγυῖαι ἅμ' ἦσαν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν
'Ερμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.

Wie man auch über die Zugehörigkeit dieses Buches zu den übrigen Gesängen der Odyssee urtheilen möge, ein sehr altes Zeugniß für die Funktion des Hermes als Seelenführers bleiben jene Verse, und die in ihnen niedergelegte Anschauung ist schwerlich dem Kopfe eines einzelnen Rhapsoden entsprungen, sondern wurzelt in einem alten Volksglauben.

Ein zweites ebenfalls altes Zeugniß findet sich im Homerischen Hymnus auf Hermes, wo es V. 572 heisst:

οἶον δ' εἰς Ἀἴδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι,
ὅστ' ἄδοτος περ ἑὼν δώσει γέρας οὐκ ἐλάχιστον.

Im Hymnus auf Demeter wird geschildert, wie H. die Persephone als Lenker ihres Wagens wieder auf die Oberwelt zurückführt.²⁴⁶⁾ Eine gewisse Rolle scheint ferner der Gott in der Philosophie der Pythagoreer gespielt zu haben. Diese nemlich, welche die volksthümliche Anschauung von der Fortexistenz der abgeschiedenen Seelen im Luftreiche in ihr System aufgenommen hatten, glaubten an einen Seelengebieter Hermes (ταμίης τῶν ψυχῶν), welcher die Seelen der zu Wasser und zu Lande Verstorbenen abhole und die Reinen in den obersten Luftraum versetze.²⁴⁷⁾ Bei den Argivern war es

bus virgaque levem coerces aurea turbam superis deorum gratus et imis.

246) Hy. in Cer. 377—383.

247) Diog. L. VIII, 31: ἐκριφθεῖσαν δὲ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἄερι ὁμοίαν τῷ σώματι. τὸν δὲ Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπέα λέγεσθαι καὶ ἐμπολαῖον (?) καὶ χθόνιον, ἐπειδὴ περ οὗτος εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπὸ τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης, καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δὲ ἀκαθάρτους μῆτε ἐκείναις πελάζειν μῆτε ἀλλήλαις κ. τ. λ. Auf dieser Vorstellung beruht auch der Traum, den nach Artemidor Onirocr. p. 246 (H.) Plutarch kurz vor seinem Tode hatte: ὁ Πλούταρχος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνειν ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἀγόμενος ἴδοξε . . . οὐκ εἰς μακρὰν ἀπέθανε.

Sitte, unmittelbar nach einem Todesfalle dem Apollon, 30 Tage später aber dem Hermes zu opfern, denn, wie Plutarch berichtet, glaubten sie, dass wie die Erde die Leiber so Hermes die Seelen aufnehme.²⁴⁸⁾ Die gleiche Anschauung findet sich bei Aeschylus, welcher, um das Sterben eines Menschen zu bezeichnen, die wahrscheinlich auch sonst üblich gewesene Redensart gebrauchte: *κιγχάνει δέ νιν Ἑρμῆς* (Cho. 620). Welch vortreffliche Parallele bilden diese Stellen zu den oben angeführten Belegen für die Vorstellung, dass die Erde den Leib, die Luft oder der Aether aber die Seele aufnehme. (S. oben S. 60.) Ziemlich zahlreiche Zeugnisse für die Psychopompie des Hermes finden sich bei den attischen Tragikern sowie bei Aristophanes, welche bald von einem *Ἑρμῆς χθόνιος* bald von einem *πομπός* oder *πομπαῖος* reden und ihn namentlich auch bei Todtenbeschwörungen anrufen lassen.²⁴⁹⁾ Als *χθόνιος* wurde H. übrigens an den Festen der Choen und Chytren in Athen verehrt, wo man seiner in Verbindung mit den Verstorbenen gedachte und ihm ein Opfer von allerlei Sämereien darbrachte.²⁵⁰⁾ Da der Monat Hermäos in Böotien und Argos ungefähr in dieselbe Jahreszeit (Ende des Winters)

248) Plut. Q. Gr. 24: *Τοῖς ἀποβαλοῦσιν τινα συγγενῶν ἢ συνήθων ἕθος ἐστὶ μετὰ τὸ πένθος εὐθύς τῷ Ἀπόλλωνι θύειν, ἡμέραις δὲ ὕστερον τριάκοντα τῷ Ἑρμῇ. Νομίζουσι γάρ, ὥσπερ τὰ σώματα τῶν ἀποθανόντων δέχεσθαι τὴν γῆν, οὕτω τὰς ψυχὰς τὸν Ἑρμῆν.*

249) *Ἑρμῆς χθόνιος*: Aesch. Cho. 1. *Κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω || ἄρηξον Ἑρμῇ χθόνιε*, Worte der Elektra b. Aesch. Cho. 124 (vgl. Ov. fast. V, 665). *ἀλλὰ χθόνιοι δαίμονες ἄγνοί, || Γῇ τε καὶ Ἑρμῇ, βασιλεῦ τ' ἐνέρων, || πέμψατ' ἐνερθε ψυχὴν ἐς φῶς* Pers. 628. *Ἑρμῆς ὁ πομπὸς ἧ τε νεοτέρα θεὸς* (Persephone) Soph. Oed. Col. 1547. Soph. Aj. 833: *καλῶ δ' ἅμα || πομπαῖον Ἑρμῆν χθόνιον, εὐ με κοιμίσαι || ξὺν ἀσφαδάστῳ καὶ ταχεῖ πηδήματι. ὦ χθόνι' Ἑρμῇ καὶ πότνι' Ἀρά* El. 111. *πρόφρων σὲ χθονίος θ' Ἑρμῆς Ἀϊδης τε δέχοιτ' Eur. Alc. 743. ὦ δέσποθ' Ἑρμῇ μὴ λέγε, || ἀλλ' ἔα τὸν ἄνδρ' ἐκείνον οὐπερ ἔστ' εἶναι κάτω' || οὐ γὰρ ἡμέτερος ἔτ' ἐστ' ἐκείνος ἀνὴρ, ἀλλὰ σός* Arist. Frieden 648. Ausserdem findet sich die Bezeichnung *Ἑρμῆς χθόνιος* noch an folgenden Stellen: Pythag. b. Diog. L. VIII, 31; Schol. zu Ar. Frieden 648 u. zu Ach. 1076; Plut. vita Arist. 21, 5; Et. M. 371, 49; Plut. de fac. in orbe lunae 26, 5; auf Grabsteinen von Krannon und Larissa *Ἑρμάον χθονίου*: Ussing, Inscr. ined. p. 34; Welcker, G. II, 442, C. I. G. 538. Vgl. auch Val. Max. VI, 8.

250) Mommsen, Heort. 362 u. 366.

fiel, so dürfen wir vielleicht auch für diese Landschaften ähnliche Todtenfeste voraussetzen.²⁵¹ Beachtenswerth erscheint, worauf Preller (gr. Myth.² I, 316, 1) aufmerksam gemacht hat, dass gegen das Ende des Winters auch die Römer ein Todtenfest feierten. Hierdurch wird das hohe Alter dieses Hermeskultus nur um so wahrscheinlicher. Auf ihn bezieht sich wohl auch die von Cicero (de leg. II, 26, 65) bezeugte Sitte Hermesbilder auf den Gräbern aufzustellen. Sonstige Beinamen des Hermes als Todtenführers sind *ψυχαγωγός*, *ψυχοπομπός*, *νεκροπομπός*, *κάτοχος*, *καταιβάτης*, *ἀρχεδάμας* und *εὐταφιάστης*.²⁵²) Zahlreiche Bildwerke stellen den Gott als Geleiter der Seelen in den Hades oder als Todtenbeschwörer dar.²⁵³)

Mit der Funktion des Hermes als Gott des Todes und der Seelen hängt seine Beziehung zu Schlaf und Traum auf das innigste zusammen. Die wahrscheinlichste Begründung dieser beiden Funktionen dürfte bereits in dem gegeben sein, was wir oben über die gleichen Beziehungen der Luft und des Windes bemerkt haben. Schon in der Ilias und Odyssee wird dem Stabe des Hermes, mittelst dessen er die dem Jenseits zuschwebenden Seelen der Freier leitet, eine einschläfernde und erweckende Kraft zugeschrieben.²⁵⁴) Il. Ω 445 giesst H. Schlaf aus über die griechischen Wächter am Eingange des Schiffslagers.²⁵⁵) Od. η 137 bringen ihm die Phäaken, jedenfalls als Schlaf- und Traumgott, die letzte

251) K. Fr. Hermann, Monatskunde 58.

252) *Ε. ψυχαγωγός* u. *ψυχοπομπός*: Cornutus XVI p. 66 u. p. 279 Os. Hesych. s. v. *ψυχοπ.* Diod. I, 96. Aristarch b. Schol. zu Od. ω 1. Eust. zu Hom. 561, 34. *νεκροπομπός* Luc. dial. d. 24, 1. *κάτοχος*: Lenormant im Rh. Mus. 9, 1853, 365. Welcker, G. II, 443; C. I. Gr. 539 (vgl. Hesych. s. v. *κάτοχοι*). Schol. zu Ar. Frie. 648: *χθόνιος ὁ Ἐρμῆς καὶ καταιβάτης παρὰ Ῥοδίοις καὶ Ἀθηναίοις. ἀρχεδάμας* und *εὐταφιαστής*: Welcker, G. II, 442 u. f.

253) Welcker, Götterl. II, 442; Müller-Wieseler, Denkm. d. a. Kunst II, 329—333; Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 4 u. 391, 9.

254) Il. Ω 343: *εἶλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλει, ὦν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει*. Vgl. Od. ε 47, ω 3, Verg. Aen. IV, 242: Tum virgam capit: hac animas ille evocat Orco . . . || Dat somnos adimitque et lumina morte [nocte?] resignat.

255) Il. Ω 445: *τοῖσι δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος Ἀργεϊφόντης*.

Spende vor dem Schlafengehen dar²⁵⁶⁾, eine Sitte, die sich auch bei späteren Schriftstellern vielfach bezeugt findet.²⁵⁷⁾ Nach dem Homerischen Hymnus (v. 14) ist er ἡγήτωρ ὀνειρών. Jenen letzten Trunk vor dem Schlafengehen nannte man in späterer Zeit geradezu Ἑρμῆς.²⁵⁸⁾ Nach einem Fragmente des Apollodor brachte man an den Betten Bilder des Hermes an, um ruhig schlafen zu können und angenehme Träume zu haben.²⁵⁹⁾

Hierher gehörige Epitheta des Gottes sind: ὀνειροπομπός, ὑπνοδότης, *somniorum dator* (*comes*), ὕπνου προστάτης.²⁶⁰⁾ Auf späteren Monumenten wird H. nach Welcker mehrfach mit einer Eidechse abgebildet, die man auch zu den Füßen des Schlafes und schlafender Personen sieht.²⁶¹⁾ Auf einer Gemme des Berliner Museums erscheint H. endlich wie Hypnos mit Flügeln am Kopfe, zwei Mohnstengeln in der Linken und einem umgekehrten Horn in der Rechten, Flüssigkeit ausgiessend, wodurch er deutlich als Schlafgott gekennzeichnet ist.²⁶²⁾ Ueberhaupt scheinen die Darstellungen

256) Od. η 137: εὖρε δὲ Φαιήκων ἡγήτορας ἥδ' ἐ μέδοντας || σπένδοντας δεπᾶσιν εὐσκόπῳ ἀργειφόντῃ, || ὃ πνύματ' σπένδεσκον, ὅτε μνησαίετο κόλτον. Schol. ἐπεὶ ὀνειροπομπός καὶ ὑπνοδότης.

257) Plut. Q. Conv. VII, 9, 6. Athen. I, 16^b: ἔσπενδον δὲ ἀπὸ τῶν δειπνῶν ἀναλύοντες καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιῶντο Ἑρμῇ καὶ οὐχ ὡς ὕστερον Διὶ τελείῳ. δοκεῖ γὰρ Ἑρμῆς ὕπνου προστάτης εἶναι. Vgl. die folg. Anm. u. Long. P. 4, 34.

258) Poll. On. VI, 100: Ἑρμῆς ἡ τελευταία πόσις. Hesych. u. Phot. s. v. Ἑρμῆς. Strattis bei Athen. XI p. 473^c u. I p. 32^b. Meineke fr. com. II, 771. Philostr. Her. X, 8 p. 311.

259) Apollod. beim Schol. zu Od. ψ 198 ed. Buttm.: τῷ δὲ ὀνειροπομπὸν εἶναι καὶ τοὺς κοιμωμένους αὐτῷ εὐχεσθαι καὶ αὐτὸν ἀναμένειν ἐλλοντο ἐν τοῖς θαλάμοις ἔχειν αὐτὸν φύλακα τοῦ ὕπνου ἐπινοῆσαι τε καὶ ἀσκήσαι τοὺς τῶν κλινῶν πόδας εἰς τὴν τοῦ θεοῦ πρόσσωψιν οὕτως ἀλεξήτορας ἔχοντες ἰδέας, τὰ μὲν δειμάτα μὴ φοβοῖνται, προσδοκῶν δὲ πλείστην ἐπαφροδίσιαν διὰ τῶν ὀνειράτων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀπολλοδώρῳ τῷ Ἀθηναίῳ.

260) H. ὀνειροπομπός: Schol. zu Od. η 137 u. zu Od. ψ 198. Eust. 1574, 40. Vgl. auch Apollon. Rh. IV, 1732 u. Schol. ὑπνοδότης: Schol. zu Od. η 137. *somniorum dator* an einer Herme; Welcker, G. I, 341. *somniorum comes*: Ammian. XV, 3. ὕπνου προστάτης: Athen. I, 16^b; Eust. 1574, 36; 1470, 62.

261) Welcker, G. II, 441.

262) Müller-Wieseler, D. d. a. K. II, 328.

des Hypnos denjenigen des Hermes vielfach ähnlich gewesen zu sein.²⁶³⁾

Kapitel VI.

A.

Die Winde als Beförderer der Fruchtbarkeit der Pflanzen und Thiere sowie der Gesundheit.

Die Fruchtbarkeit des Getreides wie der Futterkräuter und der Bäume hängt grösstentheils von Wind und Wetter ab: diese Thatsache haben wohl alle Viehzucht und Ackerbau treibenden Völker von jeher anerkannt. Besonders deutlich ist sie in einigen deutschen Sprichwörtern ausgesprochen, z. B. „Mit dem Winde macht Gott die Bäume fruchtbar, wenn sie sich in den zwölf Nächten ramlen“, „Viel Wind, viel Obst“ (franz. „*Année ventouse, année pommouse*“; „Ohne Wind verscheinet das Korn“ u. s. w.²⁶⁴⁾. Aehnliche Ansichten finden sich auch bei den Griechen und Römern und zwar ebenso in volksthümlichen wie in wissenschaftlichen Schriften vor und lassen sich grösstentheils auf die Erfahrungen einfacher Landleute und Hirten zurückführen.

Von der zeugerischen befruchtenden Kraft der Luft und des Windes im Allgemeinen redet namentlich Theophrast, der auch einer Ansicht des Anaxagoras gedenkt, wonach aller befruchtende Same der Luft entstammt.²⁶⁵⁾ Natürlich leitete

263) Müller-Wieseler. D. d. a. K. II. 876.

264) Vgl. Wander, Den. Sprichwörterlexicon V S. 252 no. 133; 255, 197; 253, 142; 253, 152. Mannhardt, German. Mythen S. 710, Ant. Wald- u. Feldkulte S. 155.

265) Theophr. de c. pl. III. 4, 2: τρέφει γὰρ καὶ αὖξει πάνθ' ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀήρ. Ib. IV. 12, 5. Ib. I. 5, 2: ὁ ἀήρ σπέρματα δίδωσι συγκατατίθειν ὥστε γένειν Ἀναξαγόρας. Id. Histor. pl. III, 1, 4. Geopon. 9, 3 p. 573: αἶνεμοι οὐ τὰ φυτὰ μόνον ἀλλὰ πάντα ζωογονοῦσι. Said. s. v. ἀνεμοστρεφής: τὸ ἐν εὐχέμοις τόποις τεθραμμένον· εὐτρον γὰρ τοῦτο καὶ εὐανθής (vgl. auch Apollon. S. lex. Hom. s. v.). Said. s. v. ἀνέμους γεωργεῖς: ὁ ἀνεμος πάντα μὲν φύει καὶ αὖξει. Luc. bis acc. 1: τοὺς ἀνέμους φυτοστρογγύτας λέγοιμε. Pallad. XII. 5: Amat haec arbor [olea] feracibus ventis clementer agitari. Sen. nat. q. V, 13. 3: Fruges percipi non possent, nisi flatu supervacua mixta servandis ventilarentur, nec esset quod

man ebenso auch die Unfruchtbarkeit der Pflanzen von dem schädlichen Einfluss des Windes ab.²⁶⁶⁾ Sehr interessant ist in dieser Beziehung der Abschnitt, in welchem Plinius die mannichfachen Einflüsse der Winde auf Ackerbau und Viehzucht behandelt.²⁶⁷⁾

Dem Westwinde, welcher nach Theophrast (de ventis 7) und Plinius (n. h. II, 122) vorzugsweise im Frühling weht, schreibt bereits Homer (Od. η 119) die Kraft des Zeugens und Reifens der Früchte zu:

ζεφυρίη πνείονσα τὰ μὲν φύει ἄλλα δὲ πέσσει.

An einer andern Stelle (δ 567) heisst es von demselben Winde, dass ihn Okeanos nach dem Elysischen Gefilde sende, um selbst die Seligen zu erfrischen:

οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
Ὀκεανὸς ἀνίσχιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους.

Derselben Ansicht von dem befruchtenden und zeugerischen Wirken des Westwindes begegnen wir später bei Theophrast, Lucrez, Catull, Plinius u. A.²⁶⁸⁾ Die lateinische Bezeichnung

segetem excitaret et latentem frugem ruptis velamentis suis, quae folliculos agricolae vocant, adaperiret.

266) Hes. Theog. 878: αἱ δ' [αὔραι] αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν || ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων || πιμπλεῦσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέον κολοσσυροῦ. Empedocl. bei Diog. L. VIII, 59: πάνσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἷτ' ἐπὶ γαῖαν || ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν. Diog. L. VIII, 60: ἐτησίων ποτὲ σφοδρῶς πνευσάντων ὥς τοὺς καρποὺς λυμῆναι, κελεύσας [ὁ Ἑμπ.] ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἀσκούς ποιῆσαι, πρὸς τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα' λήξαντος δὲ Κωλυσανέμαν κληθῆναι. Theophr. de ventis 7: ὁ ζέφυρος τῶν καρπῶν τοὺς μὲν ἐκτρέφει τοὺς δ' ἀπολλύει καὶ διαφθείρει τελείως. Plin. XVIII, 151: Venti ... tribus temporibus nocent frumento et hordeo: in flore aut protinus cum defloruere vel maturescere incipientibus. Vgl. auch Plin. XVII, 232 u. Paus. IV, 25, 8. Wander, Deu. Sprichwörterlex. V, 250, 56.

267) Plin. h. nat. XVIII, 326 ff.

268) Theophr. de vent. 7 (s. oben Anm. 266). Id. de c. pl. II, 3, 1: βελτίω δὲ καὶ τὰ ζεφύρια [πνεύματα] ... τὰ μὲν γὰρ τρέφει κ. τ. λ. Lucr. I, 11: genitabilis aura Favoni. Catull. 64, 282: aura parit flores tepidi fecunda Favoni. Plin. h. n. VIII, 166: animalis

für Westwind ist bekanntlich Favonius, ein Wort das ohne Zweifel mit *favere* fördern, begünstigen, *Faunus* d. i. der Holde, Gnädige, *faustus* begünstigend, beglückend, glücklich verwandt ist und den Westwind als den Begünstiger, Wohlthäter trefflich charakterisirt. Ebenso hielt man den Boreas in der Regel für einen fruchtbaren und nützlichen Wind. Hesiod W. u. T. 547 behauptet, bei kalter Luft, wenn der Boreas wehe, lagere sich eine befruchtende Luft über den Feldern, die sich aus den Flüssen schöpfend verstärke:

ψυχρὴ γάρ τ' ἡὼς πέλεται Βορέας πεισόντος·
ἡῶς δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἀἴθρ' πυροφόρος τέταται μακάρων ἐπὶ ἔργοις.

Aehnliches sagen auch Andere, z. B. Theophrast und Plinius.²⁶⁹⁾ Um böse Winde abzuwenden wurden allerlei Beschwörungsmittel angewandt, unter denen eigenthümliche Hahnenopfer und Lederschläuche, mittelst deren z. B. Empedokles die Winde eingefangen und gefesselt haben soll, besondere Erwähnung verdienen.²⁷⁰⁾ Der letztere Gebrauch scheint uralt zu sein, wie aus der Erzählung von dem Windschlauche, den Aeolos dem heimkehrenden Odysseus mitgegeben haben soll, hervorgehen dürfte. Das Hahnenopfer dagegen erklärt sich wohl einfach aus der Rolle, welche dieser dem Hermes geheiligte Vogel als Wetterprophet spielte.²⁷¹⁾

Aber nicht bloß die Fruchtbarkeit der Pflanzen, sondern auch die der Thiere wurde vom Winde abhängig gedacht.

spiritus mundi a favendo dictus. Id. XVIII, 337: hic ver inchoat aperitque terras tenui frigore saluber, hic vites putandi frugesque curandi, arbores serendi, poma inserendi, oleas tractandi ius dabit afflatusque nutritium exercebit. Τῷ πάντων ἀνέμων πιστάτω Ζεφύρῳ: Preller, gr. Myth.² I, 370, 5.

269) Theophr. de c. pl. II, 3, 1: τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια τῶν νοτίων βελτίω. Plin. n. h. XVII, 10: [arbores] aquilone maxime gaudent, densiores ab afflatu eius laetioresque et materiae firmioris.

270) Paus. II, 24, 2: ἄνεμος ὁ Διὸς βλαστανούσαις ταῖς ἀμπέλοις ἐμπίπτων ἐκ τοῦ Σαρωνικοῦ κόλπου τὴν βλάστην σφῶν ἀφαναίνει. κατιόντος οὖν ἐστὶ τοῦ πνεύματος ἀλεκτρυόνα τὰ πτερὰ ἔχοντα λευκὰ διελόντες ἄνδρες δύο ἐναντίοι περιθέουσι τὰς ἀμπέλους ἡμισυ ἑκάτερος τοῦ ἀλεκτρυόνος φέρων. Diog. L. VIII, 59 f. Hesych. s. γ. ἀνεμοκοῖται, εὐδάνεμος, κωλυσάνεμος, Suid. s. v. δορά.

271) Aristot. fr. 159^b, Theophr. de s. temp. 17 u. 18.

Deshalb heisst es in den Geopon. 9, 3 (p. 573) ganz allgemein: *ἄνεμοι οὐ τὰ φύτῃ μόνον ἀλλὰ πάντα ζωογονοῦσι*, und wir haben schon oben gesehen, dass man die attischen Tritopatoren als kosmogonische Windgötter und Zeuger verehrte. Hie und da glaubte man an die Möglichkeit der Befruchtung gewisser Thiergattungen, z. B. der Pferde, Geier, Wachteln und Bergschildkröten durch den Wind.²⁷²⁾ Einen ganz eigenthümlichen Einfluss schrieben ihm die griechischen Hirten auf die Fortpflanzung der Heerden zu, indem sie annahmen, dass, wenn die Thiere bei der Befruchtung sich gegen den Nordwind wendeten, männliche, im entgegengesetzten Falle weibliche Individuen erzeugt würden.²⁷³⁾ Nach Aristoteles (Polit. VII, 147) lehrten sogar gewisse Naturphilosophen, dass die Tage, an denen der Nordwind weht, zur Kindererzeugung besonders geeignet seien.²⁷⁴⁾

Endlich ist auch die Gesundheit der Menschen und Thiere wesentlich von Wind und Wetter abhängig. Wie noch jetzt so galten schon im Alterthume windstille tiefgelegene und sumpfige Orte im Gegensatze zu solchen, die einem frischen Luftzuge zugänglich waren, für ungesund.²⁷⁵⁾ Für besonders

272) Nach Il. T 224 zeugt Boreas mit den Stuten des Erichthionios 12 Füllen. Aristot. H. A. 6, 18; Varro r. r. II, 1, 9; Colum. VI, 27, 3; Justin. 44, 3; Plin. VIII, 166; Sil. Ital. 3, 379 erzählen von dem auf Kreta und in Lusitanien verbreiteten Glauben, dass Stuten vom Winde geschwängert werden könnten. Vgl. auch Opp. Cyn. III, 355. Hinsichtlich der Geier vgl. Schol. zu Opp. Hal. I, 29 u. Phile 122, hinsichtlich der Bergschildkröten und Wachteln Schol. Nic. Al. 560.

273) Aristot. de an. hist. VI, 19, 2: *βορείοις μὲν ὀχευόμενα ἄρρενοτοκεῖ μᾶλλον, νοτίοις δὲ θηλυτοκεῖ*. Id. de an. gen. IV, 2: *φασὶ δὲ καὶ οἱ νομεῖς διαφέρειν πρὸς θηλυγονίαν καὶ ἄρρενογονίαν οὐ μόνον ἔαν συμβαίῃ τὴν ὀχείαν γίνεσθαι βορείοις ἢ νοτίοις ἀλλὰ καὶ ὀχευόμενα βλέπῃ πρὸς νότον ἢ βορέαν*. Plin. h. n. XVIII, 330 u. 336.

274) Arist. Pol. VII, 14, 7: *Δεῖ δὲ . . . θεωρεῖν πρὸς τὴν τεκνοποιάν . . . καὶ τὰ παρὰ τῶν φυσικῶν [λεγόμενα] περὶ τῶν πνευματῶν οἱ φυσικοὶ [λέγουσι] τὰ βόρεια ποῦ νοτίων ἐκαιοῦντες μᾶλλον*.

275) Arist. Probl. V, 34: *πόλις ὑγιεινὴ καὶ τόπος εὐπνους*. Ib. XIV, 7: *Διὰ τί οἱ μὲν ἐν τοῖς εὐπνόοις τόποις βραδέως γηράσκουσιν οἱ δ' ἐν τοῖς κοίλοις καὶ ἐλώδεσι ταχέως; Ἐν μὲν οὖν τοῖς ὑψηλοῖς διὰ τὴν εὐπνοιαν ὁ αἶθρ ἐν κινήσει ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς κοίλοις μένει*. Vgl. auch de an. gen. V, 5. Plat. de rep. III, 12 p. 401^c. Luc. Char. 1. Arist. Oec. I, 6.

wohlthätig hielt man in dieser Beziehung die Nordwinde, vor allem die Etesien und den Circius, welcher letzterem Augustus, weil er die Luft reinigte und deshalb der Gesundheit zuträglich war, sogar einen Tempel stiftete.²⁷⁶⁾ Dasselbe galt auch von den Westwinden²⁷⁷⁾, während der Notos (Auster) allgemein für gesundheitsschädlich gehalten wurde.²⁷⁸⁾

B.

Hermes als Förderer der Fruchtbarkeit von Pflanzen und Thieren sowie der Gesundheit.

Dass Hermes von Alters her als Gott der Zeugung und Fruchtbarkeit verehrt wurde bezeugt am deutlichsten das alterthümliche Symbol des Phallos. Dieser eignete dem Gotte nicht bloß im Kultus des arkadischen und elischen Kyllene²⁷⁹⁾, sondern kam wahrscheinlich auch an vielen andern Orten vor, da Herodot von der Sitte, die Bilder des H. ithyphalisch darzustellen, als von einer pelasgischen redet.²⁸⁰⁾ Sicher

276) Hippocr. I, 608 ed. Kühn: διὸ [ὁ βορέας] καὶ ὑγιεινότητος ἐστὶ τῶν ἀνέμων, ὁ δὲ νότος τὰναντία τούτῳ ἐργάζεται. Plin. n. h. II, 127: Saluberrimus Aquilo, noxius Auster. Cels. II, 1 p. 28, 41 ed. Daremberg. Hinsichtlich der wohlthätigen Wirkung der Etesien bei Epidemien vgl. die Erzählung vom Aristäos bei Diod. IV, 82. Die Geschichte von der Tempelstiftung des Augustus siehe bei Preller, r. Myth.¹ 292.

277) Arist. Probl. XXVI, 31: ὁ ζέφυρος εὐδαιμόνους καὶ ᾗδιστος δοκεῖ εἶναι τῶν ἀνέμων κ. τ. λ. Plin. n. h. XVIII, 337: Favonius saluber. Cels. II, 1: optimique [dies] ... quibus Favonii perflant.

278) S. Anm. 276 u. 274.

279) Artemid. I, 45: εἶδον δὲ καὶ ἐν Κυλλήνῃ γενόμενος Ἑρμοῦ ἄγαλμα οὐδὲν ἄλλο ἢ αἰδοῖον δεδημιουργημένον λόγῳ τινι φυσικῷ. Hippol. ref. haer. 5, 7 p. 144: αἰδοῖον ἀνθρώπου ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὰ ἄνω ὀρμὴν ἔχον. Paus. VI, 26, 3: Τοῦ Ἑρμοῦ δὲ τὸ ἄγαλμα, ὃν οἱ ταύτῃ περισσῶς σέβουσιν (in Elis), ὀρθόν ἐστιν αἰδοῖον ἐπὶ τοῦ βάθρου. Gleich darauf redet P. von der Fruchtbarkeit des Bodens in Elis. Der Kyllenische H. scheint auch kurzweg Φάλης genannt worden zu sein: Luc. Iup. tr. 42. Dass Φάλης von φαλλός abzuleiten ist lehren Stellen wie Arist. Ach. 263 f. und Hesych. s. v. Vgl. ausserdem Philostr. v. Apoll. VI, 20 p. 120 K. Pape-Benseler, Wört. d. Eigenn. I, 384.

280) Herod. II, 51: τοῦ δὲ Ἑρμῆος τὰ ἄγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες [οἱ Ἕλληνες] οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ'

lassen sich ithyphallische Hermesbilder auf Münzen von Sestos nachweisen. Dieselbe Bildung muss bei den im athe-nischen Hermokopidenprozesse in Betracht kommenden Her-men vorausgesetzt werden (Ar. Lys. 1093, Plut. an seni 28). Das uralte von Kekrops geweihte Hermesbild im Tempel der Athene Polias zu Athen trug höchst wahrscheinlich einen Phallus, da Pausanias dasselbe mit Myrthenzweigen ver-hüllt sah.²⁸¹⁾

Eine direkte Beziehung der fruchtbaren und zeugenden Kraft des Hermes auf die Vegetation erblicke ich einerseits (mit Preller, gr. Myth.² I, 307, 3) in den Aehren, welche auf Münzen von Sestos und Aenos und anderswo neben alter-thümlichen Hermen (deren eine ithyphallisch gebildet ist) erscheinen²⁸²⁾, anderseits in den schönen Versen des Hymnus auf Aphrodite (262—266):

τῇσι [Νύμφαις] δὲ Σειληνοὶ τε καὶ εὐσκοπος Ἀργειφόντης
μίσροντ' ἐν φιλότῃ μυχῶ σπείων ἐροέντων.
τῇσι δ' αἶμ' ἢ ἐλάτῃ ἢ δρύες ὑψικάρῃνοι
γεινομένησιν ἐφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανεΐρη,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὖρεσιν ὑψηλοῖσιν κ. τ. λ.

Wenn es an dieser Stelle, deren tiefpoetisches Naturgefühl Welcker (G. II, 441) mit Recht sehr hoch stellt, heisst, dass Hermes und die Silene mit den Baumnyphen buhlen, so hat das ohne Zweifel dieselbe Bedeutung wie die Sage von dem die Pitys umfreienden Pan. In diesem Mythos aber hat Mannhardt (Ant. Wald- u. Feldkulte 131) eine deutliche Anspielung auf den Wind erkannt, der mit den Zweigen der Bäume spielend und tanzend gleichsam mit den Dryaden buhlt und deshalb gleich sonstigen Waldgeistern als lüstern, geil, be-fruchtend, κήλων (Kratinos), πολύσπορος, πάνσπορος ge-schildert wird. Auch sonst steht H. nicht selten mit den

ἀπὸ Πελασγῶν πρῶτοι μὲν Ἑλλήνων ἀπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες, παρὰ δὲ τούτων ἄλλοι. Vgl. auch Ar. Lys. c. schol. ad 1079: ὁ Ἑ. πριαπῶδες ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ ἐντέταται μεγάλως.

281) Paus. I, 27, 1: Κεῖται δὲ ἐν τῷ ναφὶ τῆς Πολιάδος Ἑρμῆς ξύλον, Κέκροπος εἶναι λεγόμενον ἀνάθημα, ὑπὸ κλάδων μυρσίνης οὐ σύνοπτον.

282) Müller-Wieseler, D. d. a. K. II, 297 u. 298. Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 2.

Nymphen in Verbindung und wird neben diesen Naturgott-
heiten, welche bekanntlich ebenso wie er Fördererinnen der
Fruchtbarkeit von Pflanzen und Thieren sind (*Νύμφαι ὄμ-
πνιαι, καρποφόροι, ἐχθδωρίδες, νόμιαι, αἰπολικαί, μηλίδες,
ἐπιμηλίδες* etc.), verehrt.²⁸³⁾

Zahlreicher sind die Zeugnisse für den Glauben, dass
H. die Fruchtbarkeit und das Gedeihen der Thiere, nament-
lich des Heerdenviehs, fördere und auf diese Weise den Men-
schen Reichthum verleihe. Denn der Reichthum der ältesten
Zeit wurde, wie mannichfache Beispiele aus Homer und die
Etymologie von *pecunia* lehren, nicht nach Geld, sondern
nach der Zahl und Grösse der Heerden bemessen (Schömann,
gr. Alt.¹ I, 69). Der älteste Beleg für jenen Glauben findet
sich Il. Ξ 489 ff.:

ὁ δ' οὔτασεν Ἴλιονῃα,
νῖὸν Φόρβαντος πολυμήλου, τὸν ῥα μάλιστα
'Ερμείας Τρώων ἐφίλει καὶ κτῆσιν ὅπασσεν.²⁸⁴⁾

Nicht minder wichtig ist hierfür Hes. Theog. 444:

ἔσθλῃ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ λητὸν ἄξειν.
βουκολίας τ' ἀρέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν,
ἔξ ὀλίγων βριᾶει, καὶ ἐκ πολλῶν μείονα θῆκεν.

Dass hier Hekate neben Hermes als Mehrerin des Viehstandes
gilt, erklärt sich wohl einfach aus ihrer Bedeutung als Mond-
und Geburtsgöttin, auf welche auch ihr Epitheton *κουροτρό-
φος* (v. 450 u. 452) hinweist.²⁸⁵⁾ Von einer Verbindung des
H. mit Hekate (Brimo) ist auch anderwärts die Rede, im
Kultus prägt sich dieselbe dadurch aus, dass beiden Gott-

283) Preller, gr. Myth.² I, 309 A. 2 und 567. So opfert schon
Eumaeos Od. ξ 435 *Νύμφῃσι καὶ Ἑρμῇ*.

284) Der Scholiast bemerkt zu dieser Stelle: *ἐνχερὲς ἔστιν αὐτῷ
[τῷ Ἑ.]*, ὡς τὸ δοῦναι καὶ τὸ ἀφελῆσθαι. *ἐπιμελῶς δὲ ἐκτηνοτρόφον*
οἱ παλαιοί, ὡς ἐπ' Ὀδυσσεύς, καὶ τῷ Τυδεΐ τρισχίλια ἵπποι καὶ ἄλλω
χίλια ἵπποι. ὁμοίως καὶ ἀλφεισίβοιαι, καὶ νόμιος θεὸς καὶ „*Ἑρμῇ
Μαιάδος νίει*“. (Od. 14, 435). Paus. II, 3, 4: *παρέστηκε δὲ οἱ κριὸς,
ὅτι Ἑρμῆς μάλιστα δοκεῖ θεῶν ἐφορᾶν καὶ αὐξεῖν ποίμνας, καθὰ δὲ
καὶ Ὅμηρος ἐν Ἰλιάδι [Ξ 489] ἐποίησεν*.

285) Roscher, Studien z. vgl. Myth. d. Gr. u. Römer II S. 50 f.,
besonders S. 54 Anm. 148.

heiten am Neumond geopfert wurde.²⁸⁶⁾ Sehr verallgemeinert zeigt sich die Fürsorge des H. für die Thierwelt in den Schlussworten des Homerischen Hymnus (v. 567 f.):

ταῦτ' ἔχε, Μαιάδος νίε, καὶ ἀγραύλους ἔλικας βοῦς,
ἵππους τ' ἀμφιπόλεψε καὶ ἡμιόνους ταλαεργούς·
καὶ χαροποῖσι λέονσι καὶ ἀργιόδοσι σύεσσι
καὶ κυσὶ καὶ μήλοισιν, ὅσα τρέφει εὐρετα χθών,
πᾶσι δ' ἐπὶ προβάτοισιν ἀνάσσειν κύδιμον Ἑρμῆν.

Gewöhnlich aber wurde H. nur als Schutzgott des Kleinviehs (μῆλα, Schafe und Ziegen) verehrt, das in den meistentheils gebirgigen Landschaften Griechenlands im Alterthum, wie auch noch jetzt, den Hauptreichthum der Bewohner bildete. Zahlreich sind daher die Epitheta und plastischen Darstellungen, welche sich auf diese Funktion des Gottes beziehen. Solche Beinamen sind ἀγροτήρ, νόμιος, ἐπιμήλιος, μηλοσσόος, εὐγλαξ, τυρρευτήρ.²⁸⁷⁾ Hinsichtlich der Bildwerke, welche H. entweder auf einem Bocke sitzend oder ihn tragend oder mit Widdern fahrend darstellen, verweise ich auf Welckers Götterl. II, 438, Preller, gr. M.² I, 326, 3 und Müller, Hdb. d. Arch. § 381, 2.

Auf die Förderung menschlicher Fruchtbarkeit führe ich

286) Propert. II, 2, 11 (L. Müller), Porphyr. de abst. II, 16: κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νεομηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην. Möglicherweise hängt diese Bedeutung der Neumondtage im Hermeskultus mit der Anschauung zusammen, dass dieselben ebenso wie die 4ten im Monat Wind und Wetter bestimmten. Vgl. die Wetterregel bei Wander, Deu. Sprichwörterlex. V. S. 213 no. 108: „Wenn's Wetter im Neu[mond] nit ändert, so blybt's vier Wuche so.“ Theophr. de sign. pl. 8: ἀπὸ νομηνίας ὡς ἀπ' ἀρχῆς δεῖ σκοπεῖν. μεταβάλλει γὰρ κ. τ. λ. Id. de vent. 17: αἱ σύνοδοι τῶν μηνῶν χειμερινώτεροι.

287) H. ἀγροτήρ: Eur. El. 462 N. νόμιος: Arist. Thesm. 977: Ἑρμῆν τε νόμιον ἄντομαι || καὶ Πᾶνα καὶ Νύμφας φίλας. Schol. z. d. St. ἔφορος γὰρ τῶν θρεμμάτων ὁ θεός. Corn. XVI p. 75 Os. vgl. p. 287; ἐπιμήλιος in Koroneia: Paus. IX, 34, 2; μηλοσσόος Anthol. Pal. VI, 334; εὐγλαξ: ib. IX, 744; τυρρευτήρ: ib. Jedenfalls hängt die alte Sage von den beiden dem Atreus und dem Phrixos geschenkten goldenen Widdern mit der Funktion des H. als Gottes der Schafzucht zusammen. Aus demselben Grunde ist er zum Vater des Pan geworden. Bei Anton. Lib. Transform. 15 tritt H. als ποιμήν auf.

mit Preller (gr. M.² I, 307) die beiden von Hesychius überlieferten Beinamen *ἐπιθαλαμίτης* und *αὐξίδημος* zurück.²⁸⁸⁾

Schliesslich ist in diesem Zusammenhange noch zweier gleichartiger Mythen zu gedenken, welche ebenfalls auf die Förderung der Schafzucht durch H. hinweisen. Ich meine die Sagen von dem Liebesverhältniss zur *Ῥήνῃ* und *Πολυμήλῃ*, zweier Nymphen (?), deren Namen eine deutliche Beziehung zu Schafheerden und Schafzucht enthalten. Die Sage von der Polymele, mit welcher H. den Eudoros erzeugt, findet sich II. II, 180, die von der Rhene bei Diodor V, 48 und in den Scholien zu Apollonius Rh. I, 917. Aus dem letzteren Verhältnisse soll Saon, der Heros Eponymos von Samothrake entsprungen sein.²⁸⁹⁾

Ebenso wie bei den Winden²⁹⁰⁾ lässt sich ferner auch bei H. die Idee der Förderung der Gesundheit nachweisen. Am deutlichsten zu Tanagra, welche Stadt H. durch Umtragung eines Widders von der Pest befreit hatte, daher beim Feste des Gottes der schönste Ephebe mit einem Bocke auf der Schulter um die Stadt gehen musste.²⁹¹⁾ Zweifellos haben wir es in diesem Falle mit einer Art von *amburbium* oder *sacrificium ambarvale*²⁹²⁾, an die oben (Anm. 270) erwähnte Umtragung eines weissen Hahnes um die Weinpflanzungen erinnernd, zu thun; wodurch man das wahrscheinlich aus verpesteter Luft stammende Contagium zu vertreiben suchte. Denn dass Seuchen aus verdorbener Luft entstehend gedacht wurden, ist mehrfach bezeugt.²⁹³⁾ In solchen Fällen konnten

288) Vāju verleiht Kindersegen Rigv. VII, 90 [606], Kindersegen und Rinderfülle VII, 92 [608], ebenso die Maruts VII, 56 B [572].

289) Müller, Orchomenos! S. 65.

290) Der Wind weht Arzenei und bewahrt in seinem Hause einen Schatz von Amrita nach Rigv. X, 186 [1012]. Die Maruts verleihen langes Leben: VII, 57 [573].

291) Paus. IX, 22, 1: τοῦ μὲν [Ἑρμοῦ τοῦ κριοφόρου] ἐς τὴν ἐπίκλησιν λέγουσιν ὡς ὁ Ἑρμῆς σφίσιν ἀποτρέψαι νόσον λοιμώδη περὶ τὸ τεῖχος κριὸν περιενεγκών, καὶ ἐπὶ τούτῳ Κάλαμις ἐποίησεν ἄγαλμα Ἑρμοῦ φέροντα κριὸν ἐπὶ τῶν ὤμων. ὃς δ' ἂν εἶναι τῶν ἐφηβῶν προκριθῇ τὸ εἶδος κάλλιστος, οὗτος ἐν τοῦ Ἑρμοῦ τῇ ἱερῇ περιέλειν ἐν κύκλῳ τοῦ τεύχους ἔχων ἄρνα ἐπὶ τῶν ὤμων.

292) Preller, r. Myth.¹ 372 f.

293) Ar. de an. gen. IV, 2; Lucr. VI, 1122 u. 1134; Verg. Georg.

aber nur die Luft reinigende Winde, z. B. die Etesien helfen²⁹⁴), und deshalb werden sich wohl die Tanagräer an den Windgott Hermes gewandt haben. Hierfür spricht auch das Opfer eines männlichen Schafes, insofern Böcke und Lämmer bei Griechen und Italikern die im Kultus der Windgötter üblichen Opferthiere waren.²⁹⁵) Der Gesundheitsgott Hermes wurde nach Cornutus neben der Hygieia verehrt²⁹⁶) und sein uralter schon bei Homer vorkommender Beiname *ἀκάκητα* wird wohl am besten von *ἀκείσθαι* abgeleitet.²⁹⁷)

Auf die soeben besprochenen Funktionen des Gottes werden wohl auch zwei homerische Epitheta zurückzuführen sein, welche sein segenspendendes Wirken ganz allgemein ausdrücken: ich meine die Bezeichnungen *ἐριούνιος* (*ἐριούνης*) und *δῶτωρ ξάων*.²⁹⁸) Spätere Schriftsteller nennen ihn

III, 478; Aen. III, 136; Catull. 26, 5 ed. M. Pallad. I, 3; Claud. b. Gild. 514.

294) Ein lateinisches Sprichwort lautet: „Venti scoparii mundi“; ein deutsches: „Die Winde sind der Welt Besen“ (Wander, Deu. Sprichwörterlex. V, 250, 79). Ar. Probl. I, 3: *Διὰ τί . . . πνεύματα ἐπιτείνουσι ἢ παύουσι καὶ κρίνουσι τὰς νόσους καὶ ποιούσιν;* Ib. V. 34; XIV, 7; Ar. Pol. VII, 10, 3: *πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγίειαν ἢ . . . τοῦ πνεύματος δύναμις;* de an. gen. V, 5: *τὰ πνεύματα καλύει τὴν σῆψιν.* Diod. IV, 82: *κατὰ τὴν τοῦ σειρήν ἀνατολήν, καθ’ ἣν συνέβαινε πνεῖν τοὺς ἐτησίας, λῆξαι τὰς λοιμικὰς νόσους.* Sen. nat. q. V, 17: *cui [Circio] . . . incolae gratias agunt, tamquam salubritatem coeli sui debeant ei.* Ib. 18: *providentia] non . . ex una causa ventos aut invenit aut per diversa disposuit, sed primum ut aera non sinerent pigrescere sed adsidua vexatione utilem redderent vitalemque tracturis.* Der Wind entführt die Krankheit Rigv. X, 97 [923].

295) Ar. Ran. 847 u. Schol.: *ἄρν’ ἄρνα μέλαιναν: τοιαῦτα γὰρ ἔθνον τῷ Τυφῶνι, ὅποτε στροβιλώδης ἐκινήθη ἄνεμος.* Preller, röm. M.¹ 292 Anm. 2.

296) Corn. 16: *τὴν Τυγίαν αὐτῷ συνώκισαν.*

297) S. die Citate bei Ebeling, Lex. Homer. p. 60 f., wo noch L. Meyer, z. ält. Geschichte d. gr. Myth. S. 54 hinzuzufügen ist. Von *ἀκάκητα* ist übrigens der Name des arkadischen *Ἀκακήσιον* abzuleiten.

298) *Ἐριούνιος* ist von *ἐρίνημι* abzuleiten: Et. M. 374, 20; Apoll. So. 76, 16 (B.); Autenrieth, N. Jahrb. f. Ph. 95, 286; Christ, Lantl. 226; Gerhard, Myth. § 274, 3; Welcker, Götterl. I, 334; II, 439 u. s. w. Dagegen kommt auch eine euphemistische Beziehung auf den *Ἐ. χθόνιος* und *κλέπτης* vor (Preller, gr. M.² I, 306, 2 u. 3, Welcker, Götterl. I, 334; Apollon. S. s. v.).

φιλανθρωπότατος καὶ μεγαλοδωρότατος und πλουτοδότης.²⁹⁹⁾
Genau dieselbe Vorstellung von Reichtum verleihenden Wind-
göttern findet sich in den an Vaju und die Maruts gerichteten Vedaliedern, z. B. Rigv. VIII, 46 C [666]:

Komm her zu langer Dauer uns,
Dem Kämpfer, Vaju, recht zur Kraft,
Wir dienen dir, damit du viel uns schenken sollst,
recht Grosses du uns schenken sollst.

Ebenso Rigv. VII, 90 [606]:

Die ihr als Herrscher Herrliches uns schenket
an Rindern, Rossen und an Geld und Gütern,
O Indra-Vaju, lasset stets die Fürsten
durch Ross und Helden in den Schlachten siegen.³⁰⁰⁾

Kapitel VII.

A.

Der Wind metaphorisch für Glück.

Von jeher ist das Glück oder Schicksal mit dem Winde verglichen worden. In deutschen Sprichwörtern und geflügelten Worten sind es vor Allem die Launenhaftigkeit³⁰¹⁾, der beständige Wechsel, das unerwartete oder unverhoffte Eintreten, die Treulosigkeit, die Gunst und Ungunst beider, des Windes und des Glückes, welche als Tertia comparationis hervortreten. Ich erinnere an das Goethe'sche „Schicksal des Menschen wie gleichst du dem Wind“ sowie an folgende dem Wander'schen Sprichwörterlexikon³⁰²⁾ entnommene Proverbien, in denen vielfach Wind geradezu für Glück erscheint:

299) Ar. Frie. 393 u. Eust. 999, 10.

300) Vgl. ausserdem Rigv. VIII, 26 C [647], VII, 90 [606], VII, 92 [608], IV, 48 [344]. An einigen dieser Stellen sind die Wolken als die „dunkeln allgestaltigen Schatzkammern“ bezeichnet. In Betreff der Maruts vgl. Rigv. V, 57 [411], V, 53 [407], I, 40 [40].

301) Vgl. auch unser „wetterwendisch“ und das lateinische „homo ventosus“.

302) Wander, Deutsches Sprichwörterlex. V S. 247 f. Vgl. auch das neutestamentliche (Ev. Johann. 3, 8): τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.

„Ein guter Wind währt nicht lange (ital. „Non dura sempre il vento in poppa“); Es ist keinem Wind noch Wetter zu trauen, es sehe so freundlich als es wolle; Was der Wind bringt, kann er auch wieder vertreiben; Dem Winde der vertraut, der auf Jungfern baut; Auch der beste Wind kann es nicht allen Schiffen recht machen; Es ist kein Wind, der nicht Einem etwas Gutes brächte“ u. s. w. Ebenso wird auch im Griechischen Wind als eine Metapher für Glück gebraucht und zwar ebensowohl im guten wie im schlimmen Sinne. Man vergleiche folgende Stellen: Eur. Iph. T. 1307: πνεῦμα συμφορᾶς; Herc. fur. 216: ὅταν θεοῦ σοι πνεῦμα μεταβαλὼν τύχῃ; Ion 1507: μεθίσταται τὰ πνεύματα [τὰ τῆς τύχης]; fr. Andr. 152 N. νεύει βίος, νεύει δὲ τύχη || κατὰ πνεῦμα ἀνέμων. Häufig steht οὐρός in der Bedeutung von Glück: Soph. Phil. 855: οὐρός τοι, τέκνον, οὐρός (= καιρός); Eur. Ion 1509: ἐγένετό τις οὐρός ἐκ κακῶν, ὦ παῖ, sowie οὐρίος in der Bedeutung günstig glücklich; οὐρίζειν oder ἐπιπνεῖν bedeutet begünstigen beglücken, ἀντιπνεῖν das Gegenteil: Aesch. Cho. 812: προᾶξιν οὐρίαν; Soph. Aj. 1083: ἐξ οὐρίων; Eur. Herakl. 822: οὐρίον φόνον; Hel. 1587: αἵματος δ' ἀπορροαὶ || ἐς οἶδμ' ἐσηκόντιζον οὐρίαι ξένω; Antip. Sidon. Anthol. VII, 164, 9: οὐρίον ἰθύνοι πάντα τύχη βίον. Aesch. Pers. 601: πεποιθέναι || τὸν αὐτὸν ἀεὶ δαίμον' οὐρίειν τύχης. Dieselben Metaphern sind übrigens auch im Lateinischen nachweisbar. So bedeuten *ventus* und *flatus* Glück und Unglück je nach dem Zusammenhang³⁰³), *adspirare* heisst oft begünstigen und wird namentlich in Verbindung mit *fortuna* gebraucht.³⁰⁴) Endlich ist ohne Zweifel in den verbreiteten Ausdrücken *fortuna adversa* und *secunda* eine dem Winde entlehnte Metapher enthalten.

303) Cic. Pis. 9: Alios ego vidi ventos, alias prospexi animo procellas; ad Att. II, 1: Cuius (Caesaris) nunc venti valde sunt secundi; ad. fam. 12, 25: Quicunque venti erunt, ars certe nostra non aberit. ib. 8, 8: Quo vento proicitur Appius? de or. 2, 44, 187: Ad id, unde aliquis flatus ostenditur, vela dare; de off. 2, 6, 19: prospero flatu fortunae utimur.

304) Verg. Aen. II, 385: Adspirat primo fortuna labori. Curt. III, 8, 20. Amm. 19, 6.

R

Hermes als Gott des Glücks.

Es ist leicht begreiflich, dass der von den Wäldern und Wäldern dem Seefahrer gütlichen Fallwind über gütlichen Sturm dem Ackerbauer und Hüter frommes und gesundes über nachtheiliges Wetter senden schon frühzeitig als Glücksgott angesehen und verehrt wurde. Als Glücksgott erscheint H. zuerst im homerischen Hymnus V 109, wo ihm jeder wunderschöne Stab des Glückes und Lebenshums bezeugt wird³⁰⁵, der schon vielfach mit der germanischen Wäldklinge verglichen worden ist³⁰⁶. Bekanntlich trägt diese nicht bloß Schätze an: sie macht auch alle Wünsche überflüssig und eignet dem Wäld, der eben: wie Hermes ein Gott des anverhofften Glückes, der Loose und der Wäld ist³⁰⁷. Dasselbe Zauberkraft schenkt man dem Stabe des griechischen Gottes zu, wie Annahmen des Arrian und Ovid lehren³⁰⁸. Nicht selten tritt H. als Gott der Glückseligkeit über der Wäld auf, daher das erste und beste Loose ihm ausdrücklich geweiht war und *Ἐφοῦ κίχρος* genannt wurde³⁰⁹. Eine besondere

305. Hom. Hy. in Met. 109: τίς γάρ κίχρον δίδωι παρὰ κίχρον ἄβδον. Die Erklärung von dem apollinischen Ursprung der Zauberkraft scheint mir eine ziemlich späte dionysische Erfindung zu sein.

306. Vgl. Grimm, d. Mythol.² 296: Blomgen, Vasenagen. H. II S. 106: Becker, Charikles² I. 96 u. a. w.

307. Grimm a. a. O. S. 340 und 346. Schrock² S. 196 u. 312.

308. Arr. Epict. Diss. III. 9. 12: τοῦτο ἔστι το τοῦ Ἐφοῦ ἄβδον οὐ θέλει. φρεῖς, ἀναι, καὶ γυναικὲς ἔστιν. Cic. off. I. 44: quodsi omnia nobis, quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut aiunt, suppeditarentur.

309. Ar. Pac. 365: Ἐφῶς γὰρ ὅν κίχρον παύσει; εἰδ' ὅτι. Schol. of γὰρ κίχρος τοῦ Ἐφοῦ ἔργον δοκίμειν εἶναι, ὅθεν καὶ τοι πρώτος κίχρουμένος Ἐφῶς γὰρ. δειρ καίς. Einer eigenthümlichen alten Sitte beim Loosen gedenken Plutarch, Lex. p. 169. 7 und Suidas: κίχρος Ἐφοῦ ἐνὶ θῆνα ἀργαία. ἔπαιον οἱ κίχρουτες; εἰς ἑδραίς ἱεῖας φύλλον ὁ προσεγγόμενος Ἐφῶν. καὶ πρώτος ἔχῃον τοῦτο. καὶ τῷ θεῷ ταύτην ἀποτίμει; ἐλάττωται δὲ ὁ παρὰ τὸν θεόν. Εὐφροδῆς ἐν τῷ ἀλόλῳ μνημονεύει τοῦ ἔθους τοῦτο. Hes. s. v. Ἐφοῦ κίχρος: ὁ πρώτος ἐλάμεινος κίχρος Ἐφοῦ ρουῖται. Poin. on. VI. 55: Ἐφοῦ δὲ κίχρος ἡ πρώτη τῶν πρώτων μοῖρα. Hes. s. v. Ἐφῶς; . . . καὶ ἐν τοῖς κίχροις: οἷον ἀγαθός; οἰανός. Vgl. auch Eust. p. 1397, 27 und Leutsch zu Diogen. V. 38.

Klasse der Loose bilden die sogenannten *θριαί* oder mantischen Loose³¹⁰⁾, welche ebenso wie die *sortes* im Tempel der Fortuna zu Praeneste³¹¹⁾ gezogen oder geworfen wurden, um die Zukunft zu erforschen. Auch diese Loose waren dem H. heilig, wie aus dem Hymnus erhellt³¹²⁾, wo zugleich in kaum misszuverstehender Art angedeutet ist, dass die Thriobolie eine uralte volksthümliche Mantik der Hirten war.³¹³⁾ Apollodor sagt an einer Stelle, die im Wesentlichen ein Auszug aus dem Homerischen Hymnus ist³¹⁴⁾, von den Thrien: *ἡθελε καὶ τὴν μαντικὴν ἐπελθεῖν καὶ . . . διδάσκεται τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικὴν*. Am Parnass scheinen ursprünglich Frauen, denen man Honigwaben als Lohn darbrachte, die von den Fragenden gethanen Würfe ausgelegt zu haben³¹⁵⁾ und daraus mag, wie Welcker vermuthet, die Sage von den fliegenden Schwestern, welche, wenn sie durch frischen Honig begeistert waren, willig die Wahrheit verkündigten, im entgegengesetzten Falle aber Ausflüchte suchten, entstanden sein.³¹⁶⁾ Wenn der Hymnus den ursprünglichen Besitz der Thrien dem Parnassischen Orakelgott Apollon zuschreibt, so wird dies ebenso

310) Vgl. über diese im Allg. K. Fr. Hermann, Gottesd. Alt. § 39, 15—17; Welcker, Götterl. III, 120; Lobeck, Aglaoph. p. 814 f. Schneidewin, Philologus III, 697.

311) Marquardt, Hdb. IV, 103 f. Preller, röm. Myth. 561 f.

312) Hy. in Merc. 552 f.

313) Hy. in Merc. 556: *ἦν [μαντείην] ἐπὶ βοσὶν ἢ παῖς ἔτ' ἰὼν μελέτησα*. Welcker a. a. O. S. 120. Hesych. s. v. *θριαί*: αἱ πρῶται μάντιες.

314) Apollod. bibl. III, 10, 2. Vgl. auch E. M. 455, 34: *θριαὶ δὲ εἶσιν αἱ μαντικαὶ ψῆφοι*. Zenob. prov. cent. V, 75. Cramer, Anecd. Paris. 4, 183.

315) Dies schliesst Welcker aus dem Verse bei Steph. Byz. s. v. *Θρία*: πολλοὶ θριοβόλοι, πάντες δὲ τε μάντιες ἄνδρες.

316) Dass der Genuss von Honig unter Umständen eine begeisternde und berauschende Wirkung hervorbrachte lehrt Xenophon's Anabasis IV, 8, 20 f. u. Vollbrecht z. d. St. Wenn es von den Thrien heisst, sie hätten ihre Köpfe mit weissem Gerstenmehl bestreut, so erinnert dies an das mantische Gerstenmehl im delphischen Cultus, das man nach Plut. de Pyth. orac. 6 als Räucherwerk anwandte und womit man sich wohl auch bestreuen oder pudern mochte, wie aus der Erzählung von den Thrien, sowie aus der Bezeichnung *Δελφίς μέλισσα* (= Pythia) hervorzugehen scheint (Pind. Pyth. IV, 6). Uebrigens wurde die Gerste auch sonst in der Mantik gebraucht: K. Fr. Hermann, Gottesd. Alt. 42, 15.

wie die Erzählung von dem Zauberstabe nur eine poetische Fiktion gewesen sein, nur gemacht um die Mantik im Cultus des Hermes, der sonst nirgends als mantischer Gott auftritt, zu erklären.

Oft erscheint H. als Gott des unverhofften Glückes oder Fundes (εὕρημα). Von Aeschylos (Eum. 934) wird die glückliche Ausbeute der Bergwerke von Laurion eine *έρμαία δαιμόνων δόσις* genannt, an einer andern Stelle (Sept. 508) heisst es von dem unerwarteten zufälligen Zusammentreffen zweier Feinde: *Έρμης δ' εὐλόγως ξυνήγαγεν*, wozu der Scholiast bemerkt: *τὰ ἀπὸ τῆς τύχης Έρμη ἀναφέρονσιν*.³¹⁷⁾ Eine wahrscheinlich alte Bezeichnung des unverhofften Fundes oder Glückes ist der Ausdruck *έρμαιον*³¹⁸⁾, von dem freilich Curtius, Grundz. d. gr. Etymologie⁴ 350 bemerkt: „es aus dem Götternamen abzuleiten will mir nicht in den Sinn, wenigstens wüsste ich keinen in dieser Weise verwendeten Namen eines Gottes“. Dennoch trage ich auf Grund verschiedener Analogien z. B. *βακχεία*, *φοιβάω*, *φοίβασμα*, *Πάνειον* [scil. *δείμα*], *ἀφροδίσια* (Liebeshündel), *Ceres* (fruges), *Minerva* (Wollarbeit) u. s. w. durchaus kein Bedenken jenes Wort direkt auf den Götternamen Έρμης in der Bedeutung von Glück oder Glücksgott zurückzuführen. Ganz ähnlich sagt man von dem gemeinsamen Funde zweier Personen *κοινὸς Έρμης*³¹⁹⁾, in welcher Redensart Έρμης einfach die Bedeutung von εὕρημα zu haben scheint, und nach verschiedenen Zeugnissen späterer Grammatiker kamen die Ausdrücke *εὐερμία* und *δυσερμία* für Glück und Unglück vor.³²⁰⁾

317) Nach Aesch., Suppl. 920 gab es auch einen Έ. *μαστήριος*, d. i. einen zum Wiederauffinden eines Verlorenen helfenden H.

318) Plat. Phaed. 107^c. Phot. s. v. Έρμαιον τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος. Hesych. s. v. Έρμαιον. εὕρημα ἢ κέρδος. Aehnlich Suid. s. v. u. E. M. p. 376. Eust. ad Il. 999, 11. Them. VII p. 97^a. Vgl. Luc. Tim. 41. Hes. s. v. Έρμου ψῆφος.

319) Theophr. char. 30. Hes. s. v. κοινὸς Έρμης παροιμία ἐπὶ τῶν κοινῇ τι εὐρισκόντων. Vgl. Suid. s. v. Spanheim zu Call. hy. in Dian. 70 p. 219, Benseler, Lex. d. gr. Eigennamen unter Έρμης.

320) Hes. s. v. εὐερμία· εὐτυχία. ἔμπαλιν δὲ δυσερμία δυστυχία. Vgl. Poll. on. 9, 160; Et. M. 291, 49; Phot. 29, 15; Suid. s. v.

Kapitel VIII.

A.

Der Wind als Beförderer des Verkehrs (Handels) zu Wasser und zu Lande.

Es dürfte überflüssig erscheinen, Stellen anzuführen, welche die Abhängigkeit des Seefahrers von Wind und Wetter beweisen³²¹⁾; hier möge nur auf die Thatsache hingewiesen werden, dass in der älteren Zeit bei weitem die meisten Seereisen von Kaufleuten des Handels wegen unternommen wurden.³²²⁾ Einen deutlichen Beleg hierfür bietet vor Allem die Etymologie der beiden Ausdrücke *ἐμπορος* und *ἐμπορία*, insofern sie ursprünglich nur die Begriffe des Reisenden und des Reisens enthalten, später aber und zwar schon seit Hesiod³²³⁾ fast ausschliesslich den [meist zur See fahrenden] Grosshändler bezeichnen. Aehnlich verhält es sich mit den Worten *ὁδαῖα* Import- und Exportwaaren und *ὁδᾶν* ausführen und verkaufen.³²⁴⁾ Die Waaren sind also von den Wegen, die sie zurücklegen, benannt worden. Kaum weniger als der Seefahrer hing auch der Landreisende von Wind und Wetter ab³²⁵⁾, zumal wenn man bedenkt, dass die meisten Reisen

321) Vgl. übrigens Preller, gr. M.² I, 370, röm. M.¹ 293. Welcker, G. III, 67 f. Nach Himer. or. III, 14 dichtete Simonides nach einer stürmischen Fahrt einen Hymnus auf den Wind. (Bergk, P. L.² 877.)

322) Hes. ἔργα 643: νῆ' ὀλίγην αἰνεῖν, μεγάλῃ δ' ἐνὶ φορεῖα θέσθαι, || μείζων μὲν φόρτος, μείζων δ' ἐπὶ κέρδεϊ κέρδος || ἔσσεται, εἰ κ' ἄνεμοί γε κακὰς ἀπέχουσιν ἀήτας. Od. θ 162 vermuthet Euryalos in Odysseus, der nach Scheria verschlagen ist, einen ῥχὸς ναυτῶν οἳ τε προηγήρες ἔασιν, || φόρτον τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος εἴσιν ὁδαίων || κερδίων θ' ἀρπαλέον. Ebenso hält Laertes ω 300 den Sohn für einen ἐμπορος νηὸς ἐπ' ἄλλοτρίης. Vgl. auch Hermann, gr. Privatalt. § 44, 1 u. 8 sowie die Ausdrücke ἀειναῦται bei Plut. Qu. gr. 32 u. mercatores et navicularii bei Cic. pro leg. Man. V, 11.

323) Hes. ἔργα 646: εὐτ' ἂν ἐπ' ἐμπορίην τρέψῃς ἀεσίφρονα θυμὸν, || βούλῃαι δὲ χρεῖα τε προφυγεῖν καὶ ἀτερεῖα λιμὸν, || δεῖξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης. Der Scholiast zu Ar. Plut. 1155 definirt den ἐμπορος als ἀγοράζων καὶ ἐπὶ ξένης πωλῶν.

324) Od. θ 163 u. ο 445. ὁδᾶω findet sich bei Euripides. Vgl. Hesych. s. v. ὁδασμένος, ὁδεῖν, ὁδήσεις, ὁδηῖσαι, ὁδησον.

325) Vgl. Isambert, Itinéraire de l'orient² I, 5 u. Noë, Dalmatien u. s. Inselwelt 333.

auf dem Boden Griechenlands im Alterthum wie noch jetzt zu Fuss oder zu Pferde unternommen werden mussten, weil fahrbare Strassen nur in sehr geringer Anzahl existirten.³²⁶⁾ Wie hinderlich ein widriger Wind unter Umständen dem Fussgänger werden kann, lehrt unter Anderem Od. τ 201 und die Erzählung des Xenophon (Anab. IV, 5, 4). Als die Griechen an den Quellen des Euphrat ankamen, heisst es hier, wehte ein so widriger und kalter Boreas, dass ein Seher rieth, den Wind durch Opfer zu besänftigen. Als dies geschehen war, glaubten Alle ganz deutlich das Abnehmen der Heftigkeit des Windes zu bemerken.³²⁷⁾

B.

Hermes als Beförderer des Verkehrs und Handels zu Wasser und zu Lande.

Da aller Seehandel, auf den die Griechen bei der eigenthümlichen Natur ihres Landes vorzugsweise angewiesen waren, hauptsächlich von Wind und Wetter abhängig ist, so ist es begreiflich, dass H. als Windgott auch zu einem Gotte des Handels und der Kaufleute werden musste.³²⁸⁾ Als solcher führte er die Beinamen *ἐμπολαῖος*, *ἀγοραῖος*, *παλιγκάπηλος* und *κερδέμπορος*³²⁹⁾, wurde mit dem Beutel als dem Symbol

326) Hermann, gr. Privatalt. § 51, 3 u. 4.

327) Wie gefährlich der Wind mitunter dem Fussgänger in Gebirgsgegenden der Balkanhalbinsel werden kann, ersieht man namentlich aus der oben angeführten Stelle in Noë's Dalmatien S. 333. Od. τ 201: *εἴλει γὰρ Βορέης ἄνεμος μέγας, οὐδ' ἐπὶ γαίῃ* || *εἷα ἴστασθαι*. Theophr. de vent. 21: *οἱ ὁδοιπόροι καὶ θερισταὶ πολλάκις ἀποθνήσκουσιν ὑπὸ τῶν τοιούτων πνευμάτων*.

328) Artem. Oniocr. 141 (H.) *Ἐρμῆς ἀγαθὸς . . . πᾶσι τοῖς ἐμπορικὸν βίον ἔχουσι καὶ ζυγοστάταις διὰ τὸ πάντα τοὺς τοιούτους ἐπικουρον τὸν θεὸν νομίζειν, καὶ τοῖς ἀποδημεῖν βουλομένοις*.

329) H. *ἐμπολαῖος*: Ar. Plut. 1155: *ἀλλ' ἐμπολαῖον [ἰδρύνασθ' ἐ με]*. Schol.: *ἐμπ. πραγματευτήν, ἣ ἀντὶ τοῦ ἀγοραῖον καὶ τῆς καπηλείας προσετώτα κ. τ. λ.* Ar. Acharn. 816: *Ἐρμᾶ ἔμπολαῖε, τὰν γυναικα τὰν ἐμὰν οὕτω μ' ἀποδόσθαι*. Hes. s. v. *ἐμπολαῖος ὁ κερδῶος* 'E. Poll. VII, 15: *τούτων δὲ καὶ θεοὶ ἴδιοι, ἐμπολαῖος 'E. καὶ ἀγοραῖος*. Plut. c. princ. philos. II, 4. *ἀγοραῖος*: Paus. I, 15, 1. II, 9, 7. III, 11, 8. VII, 22, 2. IX, 17, 1. Welcker, G. II, 455. *παλιγκάπηλος*: Ar. Plut. 1156: Schol. zu v. 1155: *π. δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ ἐμπορίου ἀγοράζων καὶ πωλῶν*.

des Handels abgebildet³³⁰⁾, auf Marktplätzen bildlich dargestellt³³¹⁾ und besonders von den Kaufleuten verehrt.³³²⁾ Seit dem Jahre 289 u. c. wurde bekanntlich sein Kult auch bei den Römern eingeführt. Hier hiess er *Mercurius* und galt für den göttlichen Beschützer der *mercatores* und *negotiatores*, welche allmählich seinen Cultus über den ganzen orbis terrarum verbreiteten.³³³⁾ Uebrigens mag zur Ausbildung dieser Seite seines Wesens nicht wenig der Umstand beigetragen haben, dass der Klein- und Zwischenhandel in Folge der vielfachen Betrügereien, die sich seine Vertreter zu Schulden kommen liessen, das allgemeine Vorurtheil gegen sich hatte³³⁴⁾, so dass H. auch als Gott der betrügerischen List zu einem Handelsgotte werden musste.

Sehr ausgebreitet muss schon in ältester Zeit der Kult des Wegegottes H. (*Ε. ὁδῖος, ἐνόδιος, ἡγεμόνιος, ἀγῆτωρ*) gewesen sein³³⁵⁾, unter dessen mächtigem Schutze alle Wanderer und Reisenden standen.³³⁶⁾ Wenn neben diesem H.

κερδέμπορος: Orph. h. 27, 6. So berührt sich dieser H. mit dem δόλιος (s. oben S. 48 Anm. 184).

330) Lauer, Syst. d. gr. M. 226. Preller, r. Myth.¹ 599, 4. Müller, Hdb. d. Arch. § 380, 8.

331) Daher der Beiname ἀγοραῖος, s. Anm. 329.

332) Die καπήλιδες opfern ihm nach Ar. Plut. 1120 οἶνουῖτα, μέλι, ἰσχάδες. Schol. κάπηλις ἡ τὸν οἶνον πωλοῦσα.

333) Preller, r. Myth.¹ 599, 3. Liv. II, 21 u. 27.

334) Oft wird die Lügenhaftigkeit der Kleinhändler hervorgehoben: Hermann, gr. Privatalt. § 44, 3.

335) H. ὁδῖος: Hes. s. v. ὁδῖος . . . ἐπίθετον Ἐρμοῦ. Phot. s. v. ἐνόδιος: Arr. de ven. 34: τοὺς ἐπὶ θήρα ἐσπουδακότας οὐ χρὴ ἀμελεῖν . . . Ἐρμοῦ ἐνοδίου καὶ ἡγεμονίου. Hes. s. v. ἐνόδιος. Theocr. id. 25, 4. ἡγεμόνιος: Ar. Plut. 1159 u. Schol. zu d. St.: κατὰ χρησμὸν οἱ Ἀθηναῖοι ἡγεμόνιον Ἐ. ἰδρύσαντο. Dem H. ἡγεμόνιος opferten die Feldherren in Athen beim Ausmarsche im Frühjahr: Boeckh, Staatsh. II, 254. ἀγῆτωρ in Megalopolis: Paus. VIII, 31, 7. Eine ganz ähnliche Bedeutung hatte der keltische Teutates nach Caes. de b. Gall. VI, 17, 1: Deum maxime Mercurium colunt: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur.

336) Wer dem Wanderer keine Auskunft gab, beleidigte den H. ἐνόδιος nach Theocr. id. 25, 4: Ἐκ τοι, ξεῖνε, πρόφρων μνησθῆναι ὅσσ' ἐρεῖνεις, || Ἐρμῆα ἄζόμενος δεινὴν ὅπιν ἐινόδιοιο. || τὸν γάρ φασι μέγιστον ἐπουρανίων κεχολῶσθαι, || εἰ κεν ὁδοῦ ζαχρεῖον ἀνήνηται τις ὁδότην.

nicht selten auch eine *Ἐκάτη ἐνοδία* genannt und verehrt wurde³³⁷⁾, so ist der Grund davon ohne Zweifel in der grossen Bedeutung zu suchen, welche der Mond als Leuchte für den nächtlichen Wanderer hat.³³⁸⁾ Wahrscheinlich haben wir auch bei dieser Funktion unseres Gottes ein Zusammenfliessen zweier an sich verschiedenen Ideen anzunehmen, insofern die beiden Vorstellungen eines göttlichen Heroldes und Geleiters (s. oben Kap. I S. 24) und des *ἐνοδίου* sich von vornherein ziemlich nahe standen. Dem Wegegott H. waren ferner die Wegweiser und Wegezeichen geheiligt, die entweder als einfache Steinhaufen oder als viereckige Säulen, oft mit einem Hermeskopfe geziert, an den Strassen standen.³³⁹⁾ Die Bezeichnung derselben war dem Namen des Gottes entlehnt: man nannte sie einfach *ἐρμαῖα*, *ἐρμαῖοι λόφοι*, *ἔρμακες* und *Ἐρμαῖ*. Gewiss mit Recht nimmt Welcker (G. II, 455) an, dass die

337) Schömann, gr. Alt.² II, 23. Preller, gr. M.² I, 247.

338) Hekate *δαδούχος*, *ἐπολάμπτιρα* u. *φωσφόρος*: Preller, gr. M.² I, 246 f.

339) Dass dies in der That ihre ursprünglichste Bedeutung war, scheint aus folgenden Stellen hervorzugehen: Strabo VIII, 343: *συχνά δὲ καὶ ἐρμαῖα ἐν ταῖς ὁδοῖς*. Antikleides beim Schol. zu Od. π 471: *ὁ σωρὸς τῶν λίθων ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐρμαῖον ὀνομάζεται . . . Ἐρμῆς πρῶτος ἐκάθηρε τὰς ὁδοὺς. καὶ εἶπον ἐκάθηρε, λίθον ἀπείθετο ἕξω τῆς ὁδοῦ, ὃ σημεῖον ἦν. Ἐρμαῖος οὖν λόφος ἀντὶ τοῦ σημείου τῆς ὁδοῦ. τὰ γὰρ σημεῖα τῶν ὁρμαίων μιλίων ἐρμαῖους λόφους καλοῦσιν. ὅθεν καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἄχει τοῦ νῦν εἰς τιμὴν Ἐρμοῦ κατὰ τὰς ὁδοὺς διὰ τὸ τὸν θεὸν εἶναι τοῦτον καθηγεμόνα καὶ ἐπίτροπον τῶν ἐκδημούντων σωρὸς ποιεῖν λίθων καὶ διάγοντας προβάλλειν λίθους καὶ τούτους καλεῖν ἐρμαῖους λόφους. ἡ ἱστορία παρ' Ἀντικλείδῃ. Dasselbe steht im Et. M. 376, 1, wo statt des Antikleides ein Xanthos genannt ist u. bei Eust. zur Od. π 471. Theophr. Char. XVI: *ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος . . . τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριῶν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι*. Vgl. Corn. 16 u. Bahr. fab. 48. Schol. Nic. Th. 150: *ἔρμακας . . . λίθους σεσωρευμένους εἰς τιμὴν τοῦ Ἐρμοῦ*. Et. M. 375, 55: *Ἐρμαῖον τὸν σωρὸν τῶν λίθων καὶ συνόλως τοὺς ἐνοδίους λίθους*. Suid. s. v. *Ἐρμαῖον*: *λίθων σωρὸς ἀφίερον τῷ Ἐ. ἐν ταῖς ὁδοῖς ταῖς ἀδ' ἡλοις*. Noch jetzt finden sich solche *ἐρμαῖα*: Ross, Pelop. I, 18; 174. Mitunter muss auch eine Vereinigung von *ἐρμαῖα* und *ἐρμαῖ* vorgekommen sein: Schol. zu Il. B 104: *προσάπτουσι δὲ καὶ λίθους τῷ τούτου ἀγάλματι, δηλοῦντες ὡς ἐκ μικρῶν μερῶν συνίσταται ὁ ποσειδωνικός λόγος*. Vgl. Paus. VIII, 34, 6, wo unter *Ἐρμαῖον* entweder ein Tempel oder ein Steinhaufen zu verstehen ist.*

Sitte an bestimmten Punkten des Weges Steine zusammenzulegen, um dem Wanderer anzuzeigen, dass er sich nicht von einer bestimmten Richtung ab in das Weite verloren habe, eine Reliquie aus dem höchsten, noch wegelosen Alterthum sei. „Der Vorübergehende legte im Gefühl der Dankbarkeit für die allen einsamen Wanderern, die in weiten unbewohnten Strichen sich als eine unsichtbare Genossenschaft empfinden, erwünschte Führung . . . seinen Stein hinzu, und dies dauerte, wie ein Scholiast der Odyssee (16, 471) sagt, bis jetzt fort.“ Auf den Landstrassen in Attika dienten Hermen seit dem Pisistratiden Hipparchos als Meilensteine und Wegweiser, damit die in ihren Geschäften und zu den Festen nach der Stadt ziehende Menge wissen könnte, wie viel des zum Theil beträchtlichen Wegs sie zurückgelegt habe und etwa Halt machen und die Sprüche lesen möchte, die an den Basen angebracht waren.³⁴⁰⁾ In Athen waren ihrer eine grosse Anzahl, theils von Privaten, theils von Korporationen aufgestellt, in einer langen Colonnade zwischen der Poikile und der Stoa des Basileus beisammen, die deswegen auch Halle der Hermen genannt wurde.³⁴¹⁾ Nicht undenkbar wäre es, dass die viereckige Form (τὸ τετράγωνον) der meisten Hermen mit ihrer ursprünglichen Bedeutung als Wegweiser in Zusammenhang stände, insofern, wie das auch Macrobius annimmt³⁴²⁾, die vier Seiten der Basis die vier Himmelsgegenden und die Richtung der vier Hauptwinde zur Orientirung der Reisenden andeuten sollten. Auf Kreuzwegen mögen drei- und vierköpfige Hermen aufgestellt worden sein.³⁴³⁾ Wer armen Reisenden eine Wohlthat erweisen wollte, legte wohl eine milde

340) Boeckh, C. I. Gr. no. 12 p. 32; Welcker, G. II, 457; Schömann, gr. Alt.² II, 528. Suid. s. v. Ἑρμαῖ· ἐκαλοῦντο δὲ τινες καὶ Ἰππάρχαιοι Ἑρμαῖ, ἀπὸ Ἰππάρχου τοῦ Πεισιστράτου. Ebenso bei Harpocr. u. Phot. s. v. Ἑρμαῖ. Curtius, Wegebau d. Gr. 43. Gerhard, Abh. d. Berl. Ak. 1855.

341) Harpocr. Suid. Phot. s. v. Ἑρμαῖ. Schömann a. a. O. 528, 1.

342) Macrobi. Sat I, 19, 14 f.: pleraque . . . simulacra Mercurii quadrato statu figurantur solo capite insignita et virilibus erectis . . . quippe significat hic numerus . . . totidem plagas mundi.

343) Phot. s. v. Ἑρμῆς τρικέφαλος und τετρακέφαλος· ἐν Κεραμεικῷ Τελεσαρχίδου ἔργον. Lycophr. 674 und Tzetz. zu d. St. Eust. p. 1353, 3. Ebenso gab es eine Hekate τριμορφος, τριπρόσωπος, τριοδίτις.

Gabe, bestehend in allerlei Früchten, namentlich in trocknen Feigen, auf solchen am Wege stehenden Heiligthümern des Hermes nieder, damit wer Lust dazu hatte, sich daran erlaben konnte, und solche Gaben scheinen ebenso wie unverhoffte Gaben des Glückes *Ἑρμαία* genannt worden zu sein.³⁴⁵⁾ Derartige Hermesheiligthümer, mögen sie nun blosse Steinhäufen oder Bildwerke gewesen sein, konnten auch leicht als Grenzmarken verwerthet werden, um dem Wanderer den Uebertritt auf ein anderes Gebiet anzuzeigen. So hören wir in der That von einem Hermes *ἐπιέρμιος*³⁴⁵⁾, sowie von Hermäen und Hermen auf der Grenze von Messenien und Megalopolis, von Argos und Lakedämon.³⁴⁶⁾ Eine weitere Konsequenz derselben Idee eines Gottes der Wege und Grenzen mag endlich die Sitte gewesen sein an und in den Eingängen der Häuser Hermen anzubringen, die zugleich als Wahrzeichen göttlichen Schutzes beim Ein- und Ausgehen und als Marksteine zwischen dem öffentlichen und Privateigenthume galten.³⁴⁷⁾ Diese Hermen waren dem *H. στροφαῖος* und *προπύλαιος* geheiligt.³⁴⁸⁾ Von dem *στροφαῖος* wird ausdrücklich bezeugt, dass er wie ein Thürlüther³⁴⁹⁾ den Eingang bewachen sollte, um etwa hereinschleichende Diebe ab-

244) Et. M. 376, 16: *Ἑρμαίων τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς τιθεμένων ἀπαρχῶν, ἃς οἱ ὁδοιπόροι κατεσθίουσι*. Ebenso Phot. u. Suid. s. v. Darauf bezieht sich wahrscheinlich das Sprichwort *σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ ποροῖμία ἐπὶ τῶν κειμένων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν βουλομένων*. ὁπότε φανείη σῦκον πρῶτον τῷ Ἑρμῇ ἀντιθέσαν Hesych. Vgl. Zenob. V, 92 p. 157. Eust. 1572, 57.

345) Hes. s. v.

346) Paus. II, 38, 7: *ἐστήκασιν δὲ ἐπὶ τοῖς ὄροις [Λακεδαιμονίων πρὸς Ἀργεῖους] Ἑρμαὶ λίθου καὶ τοῦ χωρίου τὸ ὄνομα ἐστὶν ἀπ' αὐτῶν*. (Vgl. III, 1, 1 u. 10, 6.) Id. VIII, 34, 6: *Ἑρμαίων, ἐς δὲ Μεσσηνίους καὶ Μεγαλοπολίταις εἰσὶν ὄροι. πεποιήνται δ' αὐτόθι καὶ Ἑρμῆν ἐπὶ στήλῃ* (vgl. 35, 2). Polyæn., Strat. VI, 24.

347) Hermann, de terminis Gotting. 1847 p. 26 u. Charikles² II, 96. Ebenso gab es eine Hekate *προθυριδία*, *προπυλαία*, *πρόπολις*: Preller, gr. M.² I, 218, 1.

348) Hermann, Gottesd. Alt. § 15, 9. Ar. Plut. 1153. Paus. I, 29, 8. Thuk. VI, 27. Einen H. *πυληδόκος* erwähnt schon der homer. Hymnus v. 15. Vgl. die von Jacobi, Hdwörterb. d. Myth. 411 gesammelten Stellen, der auch einen H. *προθύραος* und *πρόναος* anführt.

349) Becker, Charikles² II, 97. Aristot. Oec. I, 6.

zuwehren.³⁵⁰⁾ Vielleicht ist aber auch diese Funktion unmittelbar von der ursprünglichen Bedeutung des H. als Wind- und Luftgottes abzuleiten, insofern die Thore und Thüren der stete Sitz eines mehr oder weniger kräftigen Luftzuges sind³⁵¹⁾, welcher gewissermassen die Häuser reinigt und deshalb für gesundheitsbefördernd galt.³⁵²⁾ Dann wäre der Hermes *στροφαῖος* ursprünglich der Windgott, welcher die Thürangel (*στροφίγξ*) und damit die Thüren selbst in Bewegung setzt.

Kapitel IX.

Sonstige Beziehungen des Hermes zum Winde.

Wir haben schliesslich noch mehrerer einzelner Beziehungen des H. zum Winde zu gedenken, die wir unsern bisherigen Betrachtungen nicht wohl einzureihen im Stande waren. Zunächst kommen hier die uralten Benennungen *Ἀργειφόντης*, *διάκτορος* und *Ἑρμείας* in Betracht. Was *Ἀργειφόντης* anlangt, das bei Homer oft als Hauptname, gewöhnlich in Verbindung mit den Epithetis *διάκτορος* und *κρατύς* (seltener *χρυσόρραπς* und *έύσκοπος*) vorkommt³⁵³⁾, so ist aus den homerischen Gedichten selbst keine Etymologie des Ausdrucks zu entnehmen. Daher gab es schon frühzeitig eine ganze Reihe von Deutungen, die aber grössten-

350) Schol. Ar. Plut. 1153: *στροφαῖον· πνλωρόν. ἐπωνυμία ἐστὶ τοῦτο τοῦ θεοῦ· παρὰ τὸ ταῖς θύραις ἰδρύνεσθαι ἐπὶ φυλακῇ τῶν ἄλλων κλεπτῶν.*

351) Theophr. de vent. 29: *ἐν τοῖς στενωποῖς ὅταν κατακλεισθῶσι καὶ συμπέσωσι λαμπροὶ πνέουσι, καὶ ἐν ταῖς πύλαις, καὶ αἱ θυρίδες ἔλκουσιν αἰὲ καὶ πνοὴν παρέχουσι.*

352) Arist. Probl. V, 34: *πόλις ὑγιεινὴ καὶ τόπος εὐπνους, διὸ καὶ ἡ θάλαττα ὑγιεινὴ.* Ib. XIV, 5: *οἱ μὲν ἐν τοῖς εὐπνόοις τόποις βραδέως γηράσκουσιν. . . ἐν μὲν οὖν τοῖς ὑψηλοῖς διὰ τὴν εὐπνοίαν ὁ αἶρ ἐν κινήσει ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς κολλοῖς μένει. Ἐτι δ' ἐκεῖ μὲν διὰ τὴν κίνησιν αἰὲ καθαρός ὁ αἶρ καὶ ἔτερος γίνεται.* Oecon. VI, 7: *Καὶ πρὸς εὐήμερίαν δὲ καὶ πρὸς ὑγίειαν δεῖ εἶναι [τὴν οἰκίαν], εὐπνον μὲν τοῦ θερούς, εὐήλιον δὲ τοῦ χειμῶνος.*

353) *διάκτορος Ἀργειφόντης* (ohne *Ἑρμείας*) findet sich am Schlusse des Verses Φ 477, Ω 339, 378, 389, 410, 432, 445, B 103, ε 43, 75, 94, 145, θ 338, ω 99, in Verbindung mit *Ἑρμείας* α 84. *κρατύς Ἀργ.* Π 181, Ω 345, ε 49, 148. *έύσκοπος Ἀργ.* η 137, Ω 24, 109, α 38. *χρυσόρραπς Ἀργ.* κ 331.

theils so willkürlich und unwahrscheinlich sind, dass es sich nicht verlohnt sie kritisch zu widerlegen.³⁵⁴⁾ Auf Berücksichtigung können im Grunde nur zwei von ihnen Anspruch machen. Nach der einen hätte *Ἀργειφόντης* die Bedeutung „Argostödter“ und beziehe sich auf den bekannten Mythos von der im Auftrage des Zeus vollzogenen Tödtung des Argos, des vieläugigen Wächters der Iokuh.³⁵⁵⁾ Unter den Neuern hat sich namentlich Preller für diese Deutung ausgesprochen.³⁵⁶⁾ Von den Meisten jedoch, z. B. von Welcker, Kuhn, Ameis, Pott, Goebel, Clemm, Mehlis³⁵⁷⁾ ist nunmehr diese Erklärung wohl endgültig aufgegeben worden, und zwar hauptsächlich deshalb, weil, wie schon die Alten bemerkten³⁵⁸⁾, der Mythos von der Tödtung des Argos in den homerischen Gedichten nirgends angedeutet und aller Wahrscheinlichkeit nach neueren Ursprungs ist. Hierzu kommt noch die nach meiner Ansicht gewichtigere Erwägung, dass ein so alter und gewiss auch verbreiteter Name, der sogar mitunter als Hauptname gebraucht wurde, schwerlich einem lokalen Mythos entsprungen sein dürfte, in welchem Hermes genau genommen nur die Nebenrolle eines im Auftrage des Zeus auftretenden Dieners spielt. Wie ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit den Apollinischen Beinamen *Πύθιος* und *Πυθαίεος* (*Πυθοκτόνος*) oder mit *γοργοφόνος*, dem Epitheton des Perseus und *Βελλεροφόντης*, der uralten Benennung des Hipponoos³⁵⁹⁾, welche sich nur auf Mythen beziehen, in denen ihre Träger die Hauptrollen spielen! Ja es wäre keineswegs undenkbar, dass der Mythos vom Hermes *Ἀργειφόντης* erst durch falsche Interpretation des schon frühzeitig unver-

354) Vgl. Et. M. 136, 47. Hesych. s. v. *ἀργ.* Apollon Soph. lex. 42, 10 Bekker. Schol. zu Il. B 103 u. 104 u. zu Od. α 38.

355) Vgl. Anm. 354.

356) Preller, gr. M.² I, 303 u. f.

357) Welcker, Götterl. I, 336. Kuhn, Ztschr. f. vgl. Spr. V, 64. Ameis, Anhang z. Od. α 84. Pott in Fleckeisens Jahrb. Suppl. III, 316. Goebel, Lexil. I, 220. Clemm in Curtius, Studien z. gr. u. lat. Gr. VII, 33 f. Mehlis, Grundidee d. Hermes I, 31 f. u. s. w.

358) Schol. zu Il. B 103: τὸν Ἰοῦς ἔρωτα οὐκ οἶδεν ὁ ποιητής, πέπλασται δὲ τοῖς νεωτέροις τὰ περὶ Ἀργον.

359) Schol. Il. Z 155: οὗτος πρότερον ἐκαλεῖτο Ἰππόνους ἀνελὼν δὲ Βέλλερον τὸν Κορινθίων δυνάστην Βελλ. ἐκλήθη. Vgl. über den

ständig gewordenen Namens entstanden sein könnte, da eine solche Annahme durch zahlreiche Analogien gestützt würde.³⁶⁰⁾ Viel weniger Bedenken erregt dagegen die zweite ebenfalls schon im Alterthume und zwar von keiner geringeren Autorität als Aristarch ausgesprochene Ansicht³⁶¹⁾, dass Ἀργειφόντης aus ἀργός und φαίνω zusammengesetzt sei, eine Erklärung, der sich auch die meisten Neuern angeschlossen haben.³⁶²⁾ Freilich lässt auch diese Etymologie sehr verschiedene Deutungen zu, wie denn Aristarch den Namen Ἀργειφόντης durch ταχέως καὶ τρανῶς ἀποφαινόμενος³⁶³⁾, Ameis mit der Uebersetzung „Eilbote“ (ebenso Goebel, Lexilog. I, 220) erklärt, während Welcker ihn als den „Alles weiss erscheinen Lassenden“, Clemm als den „durch Glanz Tödtenden“ deutet.³⁶⁴⁾

Was nun meine eigene Deutung betrifft, so stelle ich mich unbedingt auf die Seite derjenigen, welche in ἀργειφόντης ein aus ἀργός und φαίνω entstandenes Compositum erblicken und lege diesem alten Namen die Bedeutung „Aufheller“ oder „Hellmacher“ (des Wetters) bei.³⁶⁵⁾ Die Erwägungen, die mich zu einer solchen Annahme bestimmen, sind kurz folgende:

1. Nach Athen. 498 F nannte Alkman einen Käse ἀργειφόντας (τυρὸν ἐτύρησας μέγαν ἄτρυφου ἀργειφόνταν), in welchem Zusammenhange das Wort schwerlich etwas Anderes als „weissglänzend“ bedeuten kann (vgl. Rhein. Mus. X, 255).

Ursprung des Namens Pott, Ztschr. f. vgl. Spr. IV, 416 ff. u. Müller ebenda V, 140 f.

360) So entstand z. B. die Sage von der Ernährung des Τήλεφος (= Τηλεφάνης S. 95 Anm. 367) durch eine Hirschkuh wahrscheinlich aus einer missverständlichen Deutung des Namens Τήλεφος = θηλάξαν ἑλαφον: Apollod. III, 9, 1. Auch erregt es Bedenken, dass H. sonst nirgends als Tödter auftritt. Es liegt wohl im Wesen des H. den Argos einzuschläfern und ihm die Kuh zu entführen, nicht aber ihn zu tödten. Dieser Zug des Mythos scheint daher lediglich auf der falschen Deutung von ἀργειφόντης = Argostödter zu beruhen.

361) Sengebusch, Ariston. p. 26.

362) Vgl. Anm. 357.

363) Hesych. erklärt ἀργ. auch durch καθαροφόντης und λευκοφόντης.

364) Vgl. Anm. 357.

365) Vgl. Hesych. s. v. Ἀργειφόντης· καθαροφόντης, λευκοφόντης.

2. Nach mehreren Zeugnissen war 'Αργ. auch ein Beiname des Apollon bei Sophokles und des Telephos bei Pärthenios.³⁶⁶) Da nun Apollon ebenso wie Telephos ursprünglich Lichtgottheiten waren³⁶⁷), so wird man auch hier wohl nur an unsere Deutung von ἄργ. denken dürfen.

3. Goebel (Lexil. I, 220) hält es für glaublich, dass das o in 'Αργειφόντης auf einer volksetymologischen Verstümmelung eines ursprünglichen 'Αργειφάντης beruhe. Ohne diese Möglichkeit als solche bestreiten zu wollen — obwohl Analogien hierfür meines Wissens aus den Homerischen Gedichten noch nicht beigebracht sind — nehme ich zur Erklärung des o statt α einfach eine Neigung zu Aeolismen an³⁶⁸), deren mehrere bei Homer vorkommen, z. B. πίσυρες statt τέσσαρες (welches ebenfalls in den homerischen Gedichten erscheint), ἐπασσύτεροι statt ἐπασσότεροι³⁶⁹) und Aehnliches.

4. Der Diphthong ει statt des eigentlich zu erwartenden ο dürfte sich ebenso erklären wie in ἀνδρειφόντης statt ἀνδροφόντης.³⁷⁰)

5. -της ist natürlich Suffixum agentis wie in Κλεοφόντης und 'Αριστοφόντης, denen die verkürzten Formen Κλεοφῶν und 'Αριστοφῶν zur Seite stehen. Auch bei diesen beiden Eigennamen wird man viel eher an eine Zusammensetzung mit φαίνω als mit φένω (ἐπεφύον) zu denken haben.

6. Der Hauptgrund für meine Auffassung des Namens 'Αργ. liegt für mich jedoch in der Erwägung, dass wir durch sie eine höchst willkommene Parallele zu einem sehr verbreiteten Beiworte des Windes, das mitunter auch zum selbständigen Namen geworden ist, gewinnen. Ich meine das

366) Et. Gud. 72, 53. Eust. ad Il. B 103 p. 183, 8. Welcker, Götterl. I, 337. Meineke, Anall. Al. 286.

367) Wahrscheinlich steht Τήλεφος für Τηλεφάνης wie Τηλέφη für Τηλεφάη oder Τηλεφάσσα, Τήλεκλος für Τηλεκλής; 'Ετεοκλος für 'Ετεοκλής, Εὐρυμος für Εὐρύμαχος u. s. w. Da seine Mutter Ἀθήη wahrscheinlich eine Personifikation des strahlenden Mondes ist, so deutet ihn Preller, gr. M.² II, 241 als den Morgenstern,

368) Ahrens, de dial. Aeol. p. 76 f.

369) Ahrens a. a. O. p. 81 f.

370) Kühner, ausf. Gr. d. gr. Spr.² I, 744.

Epitheton ἀργέστης, das bei Homer in Verbindung mit Νότος³⁷¹), bei Hesiod als Beiwort des Ζέφυρος erscheint³⁷²) und als selbständiger Name gewöhnlich eine bestimmte Art des Westwindes³⁷³) (Iapyx, Olympias, Skiron, Caurus), selten den Ostwind³⁷⁴) (Euros, Apeliotes) bezeichnet. Fragen wir nemlich nach der Bedeutung dieses Wortes, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass es einen Wind charakterisiren soll, welcher, wie die genannten, die Wolken am Himmel verjagt und

371) A 306: ἀργεστῶ νότοιο (vgl. Φ 334). Hierzu bemerkt der Scholiast: εἰ μὲν τὸν Εὐρον δηλοῖ, ἔστι κύριον προπαροξύνομενον· εἰ δὲ ἡ τοῦ νότου ἐπίθετον, προπερισπάται. δηλοῖ δὲ ἡ τὸν λευκὸν ἢ τὸν ταχύν, und (zu Φ 334): ἀργεστῆς δὲ ὁ Νότος, ὅτι λευκαίνει τὰς νεφέλας. ἀργεστῶ Ν. τοῦ λεγομένου λευκονότου. Apoll. Soph. lex. 42, 26 (B). Vgl. Apoll. Rh. IV, 1628, Strab. I, 29. Galen. ed. K. IX p. 258: Φαίνεται γὰρ [ὁ νότος] ἐνίοτε ξηρὸς γενόμενος, ὃν προσαγορεύουσιν οἱ ἰδιῶται λευκόνотον. Hor. ca. I, 7, 15: Albus ut obscuro deterget nubila caelo || Saepae Notus neque parturit imbres. Arist. ed. Didot. IV, 45, 38: Λευκόνотος . . . τὸ δ' ὄνομα ἀπὸ τοῦ συμβαίνοντος· λευκαίνεται γάρ. Theophr. de ventis 11: αἰθριοὶ γὰρ [οἱ λευκόνотοι] καὶ ἀσυννεφεῖς ὡς ἐπίπαν. Vgl. anch Hy. in Ap. 433, wo αἰθριος die Bedeutung von ἀργ. hat.

372) Theog. 378: Ἀστραῖφ δ' Ἡὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους, || ἀργεστὴν Ζέφυρον, Βορέην τ' ἀλψηροκέλευθον || καὶ Νότον, wo Andere freilich Ἀργέστην, Ζέφυρον lesen und, wie schon Aristarch, nach dem Schol. bei Gaisford (τοῦτον τὸν Ἀργέστην Ἀρίσταρχος ἀπὸ ἀπληρώτην φησί) darunter den Ostwind verstehen, obwohl dagegen, wie schon die Alten bemerkten, das Fehlen eines τε spricht. Uebrigens fasste schon Akusilaos ἀργέστην als Beiwort zu Ζέφυρον. Ebenso ist Theog. 870 wohl ἀργέστεω Ζεφύροιο und nicht Ἀργέστεω Ζεφύρου τε zu lesen. Der Euros galt in der Regel als regnerisch: Aristot. ed. Didot. III, 590, 18.

373) Apollon. Rh. II, 961: ἀργεστῶ παράσσον ἐπιπνεύοντος ἔβησαν. Schol. τοῦ ζεφύρου ἢ οὕτως λεγομένου, ὃς ἄρχεται πνεῖν ἀπὸ θερινῶν δύσεων. Aristot. Meteor. II, 6: ἐναντίος δὲ τούτῳ [Euro] . . ὁ ἀπὸ τοῦ Ε, ὃν καλοῦσιν οἱ μὲν Ἀργέστην, οἱ δὲ Ὀλυμπίαν, οἱ δὲ Σκίρωνα. Id. de mundo IV. Met. II, 6, 16: ἀργεσταί . . αἰθριώτατοί εἰσι τῶν ἀνέμων . . καὶ ἀπορυσσῶντες τὰ συνιστάμενα νέφη ποιοῦσιν αἰθρίαν. Theophr. de ventis 62. de sign. pluv. 36. Pseudoarist. de vent. IV, 973, 17 ed. Didot: Ἰάπυξ . . παρὰ δὲ πολλοῖς Ἀργέστης. Hor. ca. III, 7, 1: candidi Favonii. III, 27, 19: albus Iapyx. Hesych. s. v. ἀργέστη οἱ ἐτησίαι. Galen. VIII, 569 K. ἀργέστης, ὃν καὶ Καῦρον νινεὶς ὀνομάζουσιν. Plin. h. n. II, 126: Hi [Corus et Aquilo] et reliquos compescunt et nubes abigunt. Id. II, 119: Zephyrum et Argesten vocant (vgl. 121).

374) Vgl. Schol. zu Il. A 306 (Anm. 371) und Anm. 372.

dadurch helles Wetter erzeugt.³⁷⁵⁾ Eine solche Wirkung schreiben auch die Veden dem Winde (Vaju) zu, wenn es I, 134 (Grassmann, Uebers. II S. 137) von ihm heisst:

„Erhell die Welten und die Morgen mache licht,
Zur Herrlichkeit erleuchte sie.“

Bei den Griechen und Römern galten besonders der Nordwind, eine bestimmte Art des Südwind, der sogenannte Leukonotos, und der Nordwestwind für Vertreiber der Wolken und somit für Aufheller des Wetters³⁷⁶⁾, während der Südwind (Notos) und der Nordost (Kaikias, Aquilo) in der Regel Wolken und somit Regen brachten.³⁷⁷⁾

Ist nun diese Erklärung von Ἀργεφόντης richtig, so können wir sie wohl auch für die Deutung des ebenfalls uralten und namentlich bei Homer häufig erscheinenden Beiwortes διάκτορος verwerthen. Offenbar gehören διάκτορος und Ἀργεφόντης schon um deswillen zusammen, weil διάκτορος in der Ilias und Odyssee fast nur mit Ἀργ. verbunden am Schlusse des Verses vorkommt und sich somit als dessen stehendes Beiwort dokumentirt. Was nun die Etymologie des Epithetons anbetrifft, so stehen sich zwei Deutungen gegenüber. Nach der einen, welche schon im Alterthum verbreitet³⁷⁸⁾ war und in neuester Zeit namentlich von Nitzsch und Ameis (zu Od. α 84) vertreten worden ist, ist διάκτορος von διάγω abzuleiten und bedeutet den Geleiter oder den Boten. Gegen diese Erklärung scheint mir Folgendes zu sprechen.

375) Vgl. Anm. 371 u. 373. ἀργέσ-της von ἄργος (= helles Wetter) wie Ὀρέσ-της von ὄρος, Ὀφελέσ-της von ὄφελος.

376) Vgl. Anm. 371 u. 373.

377) Pauly, Realencycl. III, 752 f. Arist. Probl. 2θ, 1. Stob. I, 672.

378) Apoll. Soph. 58, 17 (ed. Bekker): διάκτορες: διάγων τὰς ἀγγελίας. Schol. zu Od. α 38: λέγεται [διάκτορος] ἐκ τοῦ διατορεῖν καὶ ἀγγέλλειν τὰ τῶν θεῶν Hes. s. v. διάκτορος. ἄγγελος, ἀπὸ τοῦ διαγῆν τὰς ἀγγελίας ἢ ὅλον διατόρως καὶ σαφῶς διαλεγόμενος. s. v. διάκτωρ. διάκονος, ἢ ἄγγελος ἀπαγγέλλων. s. v. διάκτορες ἡγεμόσι βασιλεῦσιν. Vgl. Welcker, G. I 345 u. 346 Anm. 30 u. Preller, gr. M.² I, 301, die διάκτορος mit Ausrichter, Besteller übersetzen, trotzdem dass διάγειν in der Bedeutung vollführen, ausrichten erst bei Platon vorkommt. Callimachus gebrauchte διάκτορος von der Eule als Dienerin der Athene, scheint also das Wort ähnlich wie Welcker und Preller gefasst zu haben.

1) In dieser Bedeutung passt *διάκτορος* schlecht zu dem Namen *Ἀργειφόντης*, dem wir die Bedeutung „Hellmacher“ oder „Aufheller“ beilegen müssen.

2) Lässt sich *διάγω* überhaupt nicht, geschweige denn bei Homer, in der Bedeutung „geleiten“ nachweisen. *διάγω* bedeutet vielmehr an der einzigen Stelle, wo es vorkommt (Od. v 187 *πορθμῆες δ' ἄρα τοὺς γε διηγάγον*), überfahren oder übersetzen.

3) Ist es bei der offenbaren hohen Alterthümlichkeit des Ausdrucks von vornherein einigermassen wahrscheinlich, dass wir seinen Begriff in einer mehr sinnlichen Sphäre zu suchen haben als diejenige ist, welcher der Begriff des Geleiters angehört.

Viel grössere Wahrscheinlichkeit hat deshalb die andere Ableitung von *διώκω*, welche, so viel ich weiss, zuerst von Buttmann aufgestellt worden ist und mehrfache Zustimmung gefunden hat.³⁷⁹⁾ Von den verschiedenen Bedeutungen, welche jenes Verbum bei Homer hat, scheinen mir für die Erklärung von *διάκτορος* nur „wegtreiben, jagen“ und „in Bewegung setzen“³⁸⁰⁾ in Betracht kommen zu können. Auf solche Weise erhalten wir für *διάκτορος Ἀργειφόντης* die passende Deutung: „Der [die Wolken] vertreibende Aufheller des Wetters“, eine Erklärung, gegen die sich weder sprachlich noch mythologisch gegründete Einwendungen erheben lassen, während alle übrigen Deutungen von dem einen oder dem andern Standpunkte aus betrachtet sich als ungenügend erwiesen haben. Derselben Vorstellung des wolkentreibenden Windes entsprechen übrigens auch die drei andern Epitheta, welche dem *Ἀργειφόντης* eignen: *κρατύς*, *χρυσόρραπις* und *έύσκοπος*³⁸¹⁾: *κρατύς* insofern bedeutende Kraft dazu zu gehören

379) Buttmann, Lexil. I, 218. Curtius, Grundz.⁴ 647. Leo Meyer, Bemerkungen z. ält. Gesch. d. gr. Myth. 52 u. vgl. Gr. II, 360. Mehlis, Grundidee d. H. 28 f.

380) Da *διώκω* nach Curtius, Gr.⁴ 647 mit dem deutschen „jagen“ verwandt ist, so lässt sich Hermes als *διάκτορος* recht wohl mit unserem „wilden Jäger“, als welcher Wodan erscheint, vergleichen. Vgl. Theoc. id. VII, 53 *ὅταν Νότος ὑγρὰ διώκῃ κύματα*. Id. XXV, 89: *βόες ... ἐρχόμεναι φαίνονθ' ὡσεὶ νέφη ὑδατόεντα*, || *ἄσσα τ' ἐν οὐρανῷ εἰσιν ἐλαυνόμενα προτέρωσε* || *ἢ Νότοιο βίῃ ἢ Θρηκὸς Βορέας*. Il. Ψ 213: *Βορέης καὶ Ζέφ.* | *νέφεα κλονέοντε πάροιθεν*.

381) Vgl. oben Anm. 353. Ov. Met. VI, 690 sagt Boreas: *apta mihi vis est: vi tristia nubila pello*, || *vi freta concutio, nodosaque robora verto*, || *induroque nives, et terras grandine pulso*.

scheint, wenn es gilt die oft so gewaltigen Wolkenmassen rasch dahinzujagen, *χρυσόοραπης* weil der Treiber der Wolken sich wie ein treibender Hirte eines unwiderstehlichen Treibersteckens bedient, *εὐσκοπος* endlich, weil es eine Hauptaufgabe eines guten Treibers ist scharf zuzusehen, dass kein Stück der Heerde zurückbleibe, und ein verlorenes Thier wieder aufzufinden.³⁸²⁾

Dieser Reihe scheint endlich auch der Hauptname *Ἐρμείας* selbst anzugehören. Dies ist bekanntlich die älteste bei Homer gewöhnliche Form; ausserdem finden sich noch folgende Formen: *Ἐρμείας* (Il. E 390), *Ἐρμᾶων* (Hesiod. b. Str. I, 42), *Ἐρμᾶν* auf einer messenischen Inschrift, *Ἐρμᾶς* dorisch. Auch *Ἐρμης -ητος* und der Genetivus *Ἐρμᾶο* sind inschriftlich bezeugt.³⁸³⁾ Schon bei den Alten finden sich die verschiedensten Deutungen des Namens, die jedoch ohne Ausnahme gänzlich unhaltbar sind. Platon erblickt in *Ἐρμῆς* ein Compositum von *εἶρω* und *μήσασθαι*, Diodor denkt an Ableitung von *ἐρμηνεύω*, während Andere, wahrscheinlich von stoischer Philosophie beeinflusst, *Ἐρμῆς* auf *ἐρῶ* zurückführen und im Sinne von *λόγος* fassen wollen.³⁸⁴⁾ Kaum besser ist es mit den meisten neueren Etymologien bestellt. Zoega möchte den Namen aus dem Aegyptischen erklären,

382) Vgl. Colum. de re rust. XI, 1: ubi crepusculum incesserit, neminem post se relinquat [villicus] sed omnes subsequatur more optimi pastoris, qui e grege nullam pecudem patitur in agro relinqui.

383) Vgl. ausser Pape-Benselers Wörterb. d. gr Eigennamen noch Ahrens, de dial. I, 530, 568 u. 571 und Sauppe, Mysterieninschr. a. Andania 17. Denselben Wechsel der Endungen *-είας*, *-ίας*, *-ῆς* sehen wir auch in folgenden Eigennamen: *Ἀγείας*, *Ἀγείας*, *Ἀγῆς*, *Ἀλνείας*, *Ἀλνείας*, *Μνασείας*, *Μνασείας*, *Δαμείας*, *Δαμᾶς*, *Δημῆς* u. s. w. Vgl. Benseler a. a. O. I S. XVII u. Lobeck, Pathol. Sermon. gr. prol. 495 f.

384) Plat. Crat. 408^a: ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μετᾶμνον — τὸ δὲ λέγειν δὴ ἔστιν εἶρην — τούτων τὸν θεὸν ὡς περὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· ὃ ἀνθρώποι, ὅς τὸ εἶρην ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης· πῶν δὲ . . . Ἐρμῆν καλοῦμεν. Diod. Sic. I, 16: τοὺς Ἕλληνας διδάξει τούτων τὰ περὶ ἐρμηνείαν, ὑπὲρ ὧν Ἐρμῆν αὐτὸν ὠνομάσθαι. Et. M. 376, 20: παρὰ τὸ ἐρῶ τὸ λέγω, Ἐρείας καὶ Ἐρμείας καὶ Ἐρμείας. Vgl. ib. 376, 27. Suidas s. v. Ἐρμῆν. Plut. vita Hom. 126. Luc. Herc. 4. Schol. zu Il. B 104. Creuzer, Symb. II, 102.

Haupt bringt ihn mit *ἐρση* Thau, Schwenck mit *ἐρα* Erde, O. Müller mit *ἐρμα* oder *ἐρμαξ*, Döderlein mit *ἐρμα* oder *εἶρεῖν* zusammen.³⁸⁵) Dagegen will Kuhn in seinem bekannten Aufsätze (Haupts Zeitschr. f. d. Alt. VI, 131), unter Beistimmung von Mommsen, Christ, Benary, Leo Meyer und Schwartz³⁸⁶), *Ἐρμείας* mit skr. *Sarameyas*, als Sturmgott gefasst, identificiren. Dass diese Identificirung sachlich unbegründet sei, haben wir bereits oben gesehen, weil, wie namentlich Max Müller (Vorles.² II, 495 f.) ausgeführt hat, weder *Sarama* noch *Sarameyas* irgend eine Beziehung zum Winde, sondern viel eher zur Morgendämmerung oder Morgenröthe verrathen. Welcker endlich (Götterl. I, 342) denkt an Ableitung von *ὀρμάω*, indem er *Ἐρμείας* als den Gott der Bewegung deutet. Was nun meine eigene Ansicht betrifft, so stimme ich den beiden letztgenannten Gelehrten insofern bei, als auch ich — jedoch ohne an eine mehr als formelle Identificirung von *Sarameyas* und *Ἐρμείας* zu denken — den griechischen Namen von der Wurzel *sar* eilen (in Zusammensetzungen auch in der Bedeutung antreiben vorkommend) ableiten möchte. Auf diese Wurzel sind in der That skr. *sar-anju* eilig, behend (Beiwort der Maruts), *sar-ana* die rasche Bewegung, *sar-aju* Wind, gr. *ὀρμάω* und *ἄλλουμαι*, lat. *salio* zurückzuführen.³⁸⁷) So wäre ohne irgend ein formales Bedenken für den Gott des Windes ein höchst passender Name, der ihn als den Raschen oder Eilenden kennzeichnet, gefunden, ohne dass man mit Welcker nöthig hätte den abstrakten Begriff der Bewegung schlechthin zu Grunde zu legen. Wir haben bereits früher dargelegt, wie die Schnelligkeit für eine der hervorragendsten Eigenschaften des Windes gilt und wie sich aus dieser Seite seines Wesens das dienstliche Verhältniss des H. zu Zeus und andern Göttern erklärt.

385) Zoega. de obelisc. 224 u. 581. Haupt, Z. f. Alterthumsw. 1842 No. 32. Schwenck, Andent. 121. O. Müller, Hdb. d. Arch. § 379. Döderlein, Homer. Glossar 2483.

386) Mommsen, röm. G. I, 18. Christ, Lautl. 135. Benary bei Heffter, Rel. d. Gr. u. Rö.² S. 10. Leo Meyer, z. ält. Gesch. d. gr. Mythol. 51. Schwartz, Urspr. d. Myth. Vorr. S. V. Zweifelfnd spricht sich Curtius, Gr.⁴ 349 hierüber aus.

387) Curtius, Gr.⁴ 349. Fick, Wörterb. d. indog. Spr.² 195.

Von anderweitigen Beziehungen des H. zum Winde aus dem Bereiche des Kultus ist Folgendes zu bemerken.

Eine jedenfalls sehr alte Sitte war es am vierten Monats-tage (τετράς) den Gott zu verehren und seine Geburt zu feiern.³⁸⁸⁾ Ich erkläre diesen Gebrauch nicht sowohl aus der Vierzahl der Winde auf der ältesten Windrose, als vielmehr aus dem sehr weit verbreiteten und vielfach bezeugten Volksglauben, dass der vierte Tag des Mondmonats für Wind und Wetter während der folgenden Monattage entscheidend sei.³⁸⁹⁾

Wenn ferner der Hahn auf Münzen von Karystos und Bildwerken als der heilige Vogel des Hermes erscheint³⁹⁰⁾, so erinnert uns das auffallend an das eigenthümliche Opfer eines weissen Hahnes, das nach Pausanias (II, 34) dem Winde dargebracht wurde, um seine schädliche Wirkung von den Weinstöcken abzuwehren. Auch ist zugleich auf die grosse Rolle aufmerksam zu machen, welche der Hahn als Wetterprophet spielte.³⁹¹⁾ Denn der Hahn kräht, sobald die Luft

388) Hy. in Merc. 18: ξσπέριος βοῦς κλέψεν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος, || τετράδι τῇ προτέρῃ, τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα. Ar. Plut. 1126: ΕΡΜ. οἱμοι πλαιοῦντος τοῦ ὅ γ τετράδι πεπεμμένον. Schol. Ἡ τετράς ἐνομιζέτο τοῦ Ἑρμοῦ· καὶ καθ' ἕκαστον μῆνα ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀπειτίθεντο τῷ Ἑ. κ. τ. λ. Plut. qu. sympos. IX, 3, 2. Procl. ad Hesiod. ἐ. κ. ἡ. 770. Suid. III p. 76. C. Fr. Hermann, Gottesd. Alt². § 44, 5.

389) Theophr. de sign. pl. 8: μεταβάλλει . . ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῇ τετράδι. Arat. 781, 792, 805 (c. schol.), 1150. Varro b. Plin. n. h. XVIII, 348: Si quarta die Luna erit directa, magnam tempestatem in mari praesagiet. Ib. 347. Verg. Geo. I, 432: Sin ortu quarto — namque is certissimus auctor — || Pura neque obtusis per coelum cornibus ibit, || Totus et ille dies, et qui nascentur ab illo || Exactum ad mensem pluvia ventisque carebunt, || Votaque servati solvent in litore nautae || Glaucō et Panopeae et Inoo Melicertae. Der vierte Tag der Woche war nach Grimm, d. Myth.³ 114 dem Wuotan geheiligt.

390) Gerhard, gr. Myth. § 271, 3. Hirt, Taf. VIII, 4, 6. Alfbric. deor. imag. 6. Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II, 325, 337^d, 337^e.

391) Theophr. de sign. pl. 17: ἀλεκτρονέες φθιριζόμενοι ὕδατι κὼν σημεῖον (vgl. 18). Der Hahn zeigt Sturm an nach Aristot. fr. 159^b. Dasselbe besagen italienische und französische Wetterregeln: Quando il gallo canta a pollajo || Aspetta l'acqua sotto il grandajo. || Quando il gallo beve || di stato, tosto piove. Quand en esté le haut coq boit || la pluie soudain vient et paroist. Brinkmann im Archiv f. d. Stud. d. neu. Spr. LVIII S. 207. Aehnliches behauptete ein alter Bauer der Meissner Gegend, als ich ihn darum befragte. Windfahnen in der Gestalt von Hähnen sind sehr verbreitet.

sich ändert, wie auch moderne Zoologen beobachtet haben.³⁹²⁾ Sicherlich hängt damit die altitalische Sitte prophetische Hühner zu halten und zu beobachten ursprünglich zusammen.³⁹³⁾ Zunächst mochte der Landmann (Hirte oder Ackerbauer), dem viel an der Erforschung des Windes und Wetters gelegen war, das Fressen und sonstige Gebahren der Hühner beobachten, um daraus einen sicheren Anhalt für die Bestimmung des Wetters zu gewinnen. Ebenso beobachtete man Raben, Habichte, Wölfe, Delphine und andere Thiere, von denen man glaubte, dass sie eine bevorstehende Aenderung des Wetters anzeigten³⁹⁴⁾, und so wurden dieselben schliesslich dem mantischen Gotte Apollon geheiligt. Ueberhaupt ist es mir bei der ungemeinen Wichtigkeit die eine Vorausbestimmung des Wetters für den ursprünglichen Menschen, sei er nun Jäger und Fischer oder Hirte und Ackerbauer, nothwendig haben muss, im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die ältesten Orakel hauptsächlich Wetterorakel waren.

Als Hermesopfer werden schon in der Odyssee Lämmer und Böckchen genannt³⁹⁵⁾, also dieselben Thiere, welche in der Regel auch den Winden und Stürmen dargebracht wurden.³⁹⁶⁾ Der Grund davon möchte einerseits in ihrer Fähigkeit das Wetter vorauszuahnen³⁹⁷⁾, anderseits in der eigenthümlichen Bedeutung zu erblicken sein, die man dem Untergang des Sternbildes der *ἑριφοί* (*haedi*) zuschrieb. Man glaubte nemlich, dass bei ihrem Untergang Sturm und Unwetter ausbreche, weshalb derselbe namentlich von Schiffen und Landleuten sehr gefürchtet wurde.³⁹⁸⁾

392) Lenz, Zool. d. alt. Gr. u. Röm. 334 Anm. 1046.

393) Plin. n. h. X, 21, 24.

394) Theophr. de sign. pl. 16, 17, 19, 39, 40, 46, 52, Aristot. fr. 159^b.

395) Od. I, 397: *Ἑρμείας τῷ γὰρ κεχαρισμένα μηρία καίεν* || *ἄρτων ἧδ' ἐρίφων*.

396) Aristoph. Ran. 847: *ἄρν' ἄρνα μέλαιναν παῖδες ἐξενέγκαστε* || *τυφῶς γὰρ ἐκβαίνειν παρασκευάζεται*. Vgl. d. Schol. z. d. St. Verg. Aen. III, 117 und die übrigen von Forbiger zu dieser Stelle und von Preller, r. Myth. I 292 gesammelten Belege.

397) Arat. 1104f. Theophr. de sign. pl. 40: *πρόβατα ἐὰν πρῶτ' ὀχεύηται πρῶτον χειμῶνα σημαίνουσι*. ib. 41: *μαχόμενα πρόβατα χειμῶνιον*. Dieselbe Wetterregel kennen auch die deutschen Bauern, z. B. die der Meissner Gegend.

398) Theocr. VII, 53: *χῶταν ἐφ' ἑσπερίοις ἐρίφοις Νότος ὕψα*

Schliesslich mache ich noch auf folgende auffallende Uebereinstimmung aufmerksam. Für Griechenland gilt ebenso wie für Deutschland die Wetterregel, dass der Wind, welcher den Tag über weht, sich meistens schon in der frühesten Morgenstunde, genauer mit Sonnenaufgang, erhebt.³⁹⁹⁾ Aus diesem Grunde ist nach Hesiod (Theog. 378) Eos die Mutter der Winde vom Astraeos, den man als Personifikation des gestirnten Himmels zu fassen hat. Wenn daher im Hymnus auf Hermes Vers 17⁴⁰⁰⁾ die erste Morgenstunde ausdrücklich als die Geburtsstunde dieses Gottes genannt wird, so dürfte der Grund davon schwerlich in etwas Anderem als eben jener wohl bezeugten Thatsache zu erblicken sein, dass der Wind sich mit der Morgenröthe zu erheben pflegt. Wer die ausserordentliche Genauigkeit der Naturbeobachtung, welche sich in den antiken Mythen offenbart, zu schätzen weiss, wird diese Erklärung eines scheinbar so unbedeutenden Zuges im Hermesmythus gewiss nicht für zu kühn halten.⁴⁰¹⁾

διώκη || κύματα, χώριον ὅτ' ἐπ' ὠκεανῷ πόδας ἔσχει. Vgl. auch den Schol. z. d. St. Arat. 158: . . . Ἐρίφων, οἷτ' εἰν ἄλλ' πορφυροῦσῃ || πολ-
λάκις ἐσέψαντο κεδαιομένους ἀνθρώπους. Schol. ἡ γὰρ ἑῷα δύσις
τῶν Ἑ. χειμῶνα φέρει. Verg. Geo. I, 205. Aen. IX, 668. Hor. ca. III,
1, 27. Ov. trist. I, 11, 13. Plin. n. h. XVIII, 28, 69 u. 31, 77. Stat.
Theb. VIII, 407.

399) Vgl. das deutsche Sprichwort: „De Wind steit med den Swi-
nen up un geit med den Swinen to Bedde“ Wander, Deu. Sprich-
wörterlex. V S. 248 No. 23. Theophr. de vent. 15: ὁ ἥλιος δοκεῖ καὶ
κινεῖν ἀνατέλλων καὶ καταπύειν τὰ πνεύματα. Vgl. auch Aristot.
Meteor. II, 5. Plin. n. h. II, 127. 129. Hesych. s. v. κινάυρα· ψῦχος
τὸ ἄμα ἡμέρα. Κύπριοι.

400) ἡ ᾧος γεγονώς μέσῳ ἡματι ἐγκιθάριζεν. Dass H. am Mit-
tag gewissermassen unthätig ist, während er am Abend die Rinder
stiehlt (ἐσπείριος βοῦς κλέψεν v. 18) erklärt sich aus der von Theophrast
mitgetheilten Naturbeobachtung: πανταχοῦ γὰρ τῆς μεσημβρίας ἀπο-
λήγει τὰ πνεύματα διὰ τὸν ἥλιον, ἅμα δὲ τῇ δειλῇ πάλιν αἰρεται (de
vent. 31 vgl. ib. 16 u. 18).

401) Wohl aus keinem andern Grunde opferte der Priester zu Ti-
tane den vier Hauptwinden zur Nachtzeit nach Paus. II, 12, 2: βωμός
ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος
θύει κ. τ. λ. Man opferte bei Nacht, weil der Wind erst mit Sonnen-
aufgang zu wehen anfängt und um Mitternacht Windstille herrscht
(Theophr. de vent. 18).

Kapitel X.

Dem Hermes vergleichbare Götter verwandter Völker.

Wir vergleichen mit Hermes zunächst diejenigen Göttheiten der verwandten Völker, über deren Beziehung zu Wind oder Sturm kein Zweifel herrscht. Wenn bei dieser Vergleichung sich das Resultat ergeben wird, dass die anerkannten Wind- und Sturmgötter der verwandten Völker grösstentheils dieselben Funktionen wie Hermes besitzen, so kann dies als eine willkommene Probe der Richtigkeit unserer in den vorstehenden Kapiteln gegebenen Deutung des griechischen Gottes angesehen werden.

Wie schon oben bemerkt wurde, gibt es unter den sämtlichen Göttern der verwandten Völker keinen, der dem Hermes vergleichbarer wäre als der germanische Wuotan (nord. Odhin). In der That ist die Aehnlichkeit der beiden Götter auf den ersten Blick so auffallend, dass bereits die alten Römer, nachdem sie die Götter der Germanen kennen gelernt hatten, ihren Mercurius mit Wuotan identificirten.⁴⁰²⁾

Schon der Name *Wuotan* (nord. *Odhin*) weist klar auf ursprüngliche Windbedeutung hin. Nach den im Wesentlichen übereinstimmenden Darlegungen Grimms, Simrocks, Mannhardts, W. Müllers⁴⁰³⁾ ist *Wuotan* (*Odhin*) von einem Verbum *watan*, *wuot* (altnord. *vadha*, *ódh*) in der Bedeutung „stürmen, cum impetu ferri“ abzuleiten. Nach Zimmer⁴⁰⁴⁾ wäre sogar an direkte Wurzelverwandschaft mit Skr. *Vāta* und *Vāyu* (Wind) zu denken. Dass Wuotan wirklich ein altgermanischer Wind- und Luftgott war, lehren folgende That- sachen. Sein Bereich, in dem er waltet, ist die Luft, durch welche Wuotan und Odhin stürmend dahinfahren.⁴⁰⁵⁾ Wo

402) Grimm, d. Myth.³ 108 f. 121. Mannhardt, D. Götter d. deu. u. nord. Völker 107 Anm.

403) Grimm, d. Myth.³ 120; Simrock, Hdb. d. deu. Myth.² 184; Mannhardt, D. Götter d. deu. u. nord. Völker 107 f.; W. Müller, Gesch. u. System d. alt. deu. Religion 181.

404) Zimmer, Ztschr. f. deu. Alterthum u. deu. Literatur N. F. VII, S. 164 f.

405) Mannhardt a. a. O. S. 108 u. 113.

das Ross Wuotans grast, weht fortwährender Wind.⁴⁰⁶⁾ Odhin verleiht Schiffen günstigen Wind und geleitet dieselben, er vermag den Sturm zu besänftigen.⁴⁰⁷⁾ Nach einer nordischen Sage führt Odhin einen seiner Lieblinge, den er in seinen Mantel gehüllt hat, weit durch die Luft fort und durch ein Loch des Mantels gewahrt jener, wie das Ross Odhins über Wellen und Wolken dahineilt.⁴⁰⁸⁾ Wuotans Hunde, mit denen er in den Lüften jagt, sind offenbar die einzelnen Windstöße. Nach einer von Mannhardt mitgetheilten Sage wurde ein solcher Hund des Wuotan einst von einem Bauer gefangen und in einen Sack (Schlauch) gesteckt.⁴⁰⁹⁾ Das erinnert lebhaft an einen auch bei den Griechen vorkommenden Brauch die Winde in Schläuche oder Säcke zu bannen.⁴¹⁰⁾ Oft lässt Wuotan einen Hund auf dem Feuerheerd des Hauses, durch welches er gezogen ist, zurück. Da liegt er dann heulend und winselnd ein ganzes Jahr und lebt von nichts als Asche.⁴¹¹⁾ Vorzüglich lieben Wuotans Hunde das Mehl und wer sich vor ihnen schützen will stellt einen Sack mit Mehl vor sie hin, der im Winde zerstiebend von ihnen gefressen wird.⁴¹²⁾ Eine Reihe von Sagen, die dasselbe was hier von den Hunden des Wodan behauptet wird dem Winde zuschreiben, hat Mannhardt (a. a. O. S. 96 f.) angeführt.⁴¹³⁾ Als Gott des Windes und Wetters führt Odhin die höchst

406) Mannhardt a. a. O. S. 110.

407) Simrock a. a. O. S. 188; Müller a. a. O. S. 187 u. 185 Anm. 5 u. 6; Grimm 116.

408) Simrock S. 198.

409) Mannhardt S. 111.

410) Vgl. Od. x 19: *Ἄλολος δὲ δῶκέ μοι ἐκδείρας ἄσκον βοὸς ἐννεώροιο, ἥ ἐνθα δὲ βυκτῶν ἀνέμων κατέδησε κέλευθα*. Laert. Diog. v. Empedocl. 60: *ἐτησίαν ποτὲ σφοδρῶς πνευσάντων ὡς τοὺς καρποὺς λυμῆναι, κελεύσας [ὁ Ἐμπεδοκλῆς] ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἄσκους ποιῆσαι, πρὸς τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα, ληξάντος δὲ Κωλυσανέμαν κληθῆναι*.

411) Mannhardt S. 111 u. 116. Auf dem Feuerheerd liegt der Hund deshalb, weil hier beständiger Luftzug herrscht, der die Asche emporwirbelt.

412) Mannhardt S. 111 u. 116. Uebrigens erinnert diese Fresslust der Hunde des Wuotan lebhaft an die Gefräßigkeit, welche man den Harpyien zuschrieb. Vgl. Mannhardt, Ant. Wald- u. Feldkulte 95.

413) Vgl. auch Simrock a. a. O. S. 33 u. 224 f.

bezeichnenden Beinamen *Vidhrir* (Wetterer), *Vafudhr* (bebende Luft), *Biflindi* (der lind bebende).⁴¹⁴⁾ Gewöhnlich werden Wuotan und Odhin als jagende Schimmelreiter gedacht.⁴¹⁵⁾ Das Ross ist unzweifelhaft ein Symbol des Windes gewesen ⁴¹⁶⁾, was auch aus einzelnen griechischen Mythen erhellt.⁴¹⁷⁾ Das Objekt der himmlischen Jagd sind Waldweibchen (d. h. den griechischen Dryaden vergleichbare Nymphen der Bäume) und Wolkenfrauen.⁴¹⁸⁾

Im Folgenden sollen nun der Reihe nach kurz diejenigen Funktionen des Wuotan-Odhin aufgeführt werden, welche den in den vorigen Kapiteln behandelten Funktionen des Hermes entsprechen.

Wie Hermes als Sohn des Aethergottes Zeus und der Wolkengöttin (Pleiade) Maia dem Himmel entstammt, so hat auch Wuotan-Odhin in diesem seinen Sitz, von ihm aus schaut er durch eine fensterartige Oeffnung auf die Erde nieder.⁴¹⁹⁾ Aus dem Beinamen *Hlidskialf* (Thürbank) ist wohl zu schliessen, dass Odhin wie Janus an der Pforte des Himmels, d. h. in den Wolken, welche wie Thüren den obern und den niedern Himmel trennen, seinen ständigen Sitz hat.⁴²⁰⁾ Wie dem Hermes das Kyllenegebirge geheiligt war, so wurden auch dem Wuotan-Odhin verschiedene Berge geweiht und nach ihm benannt.⁴²¹⁾ Der Gebirgshöhle, in welcher Boreas haust und Hermes geboren ist, entspricht deutlich die Höhle, in welcher sich Wuotan mit seinem Gefolge im Winter, wenn der Himmel grösstentheils umwölkt ist, verbirgt.⁴²²⁾ Wahrscheinlich hat man in beiden Fällen unter der Gebirgshöhle die Wolke zu verstehen, aus welcher der Sturm hervorzubrechen scheint.⁴²³⁾

414) Mannhardt 153; Grimm 135; Simrock 184 u. 189; Müller 185.

415) Mannhardt 108, 132, 156.

416) Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte S. 359 unter „Wind“.

417) Preller, gr. Myth.² I, 371.

418) Mannhardt S. 112 u. 116; Simrock S. 223.

419) Grimm 124 f.; Müller 183.

420) Müller 189. Vgl. Simrock 192. Auch Homer II. E 749 u. Θ 393,

411 nennt die Wolken *πύλαι οὐρανοῦ*. Römische Dichter reden von einer

421) Grimm 139.

[porta caeli.

422) Mannhardt 126, 135, 156.

423) Siehe oben Anm. 44 u. 47.

Zwar fehlt dem Wuotan-Odhin das griechische Symbol des raschen Schwebens durch die Lüfte, die Beflügelung — er wird vielmehr, wie schon gesagt, als Reiter des Windrosses gedacht — dass aber auch ihm die bei Hermes bemerkbaren Eigenschaften der Schnelligkeit, Gewandtheit und Stärke zugeschrieben wurden, lehrt namentlich Wuotans Auffassung als wilder Jäger und die eigenthümliche Thatsache, dass Odhin ein achtfüssiges Ross reitet, welches als germanisches Symbol der Schnelligkeit angesehen werden darf.⁴²⁴⁾ Wie Simrock (S. 202) bemerkt, scheinen Wuotan-Odhin ursprünglich auch die Siebenmeilenstiefel eigen gewesen zu sein, die in verschiedenen Sagen eine so bedeutsame Rolle spielen. Sollte dies wirklich der Fall sein, so würden diese Siebenmeilenstiefel Wuotan-Odhins eine willkommene Parallele zu den Flügelschuhen des Hermes abgeben. Als Gott der Kraft zeigt sich der germanische Windgott in verschiedenen Sagen, in denen er als Beschützer der kraftvollen und muthigen Helden auftritt. Häuser, welche dem Zuge des wilden Heeres im Wege stehen, stürzen zusammen.⁴²⁵⁾ Wer den Gott nahen sieht, muss sich mit dem Antlitz glatt auf den Boden werfen, sonst wird er hoch durch die Lüfte entführt und weit von der Heimath in fremden Ländern zu Boden gesetzt.⁴²⁶⁾ Während aber Hermes als Gott der Schnelligkeit, Kraft und Gewandtheit zu einem göttlichen Vorsteher der Wettkämpfe geworden ist, hat sich Wuotan-Odhin von derselben Grundlage aus vielmehr zu einem Beschützer der Kämpfer und Helden oder mit andern Worten zu einem Gott des Kampfes und Krieges entwickelt.⁴²⁷⁾

Wie Hermes so wird auch Wuotan als Entführer von Kühen (= Wolken) gedacht. Wuotan entführt mit seinem Heere Kühe hoch in die Wolken und bringt sie erst nach drei Tagen ausgemolken oder nie zurück.⁴²⁸⁾ Mehrfach kehrt die Sage wieder, dass die Geister des wüthenden Heeres eine Kuh schlachteten und verzehrten, die sie dann aus der abgezogenen Haut wieder erneuten.⁴²⁹⁾ Ebenso wie Kühe wer-

424) Simrock 198f. 425) Mannhardt 115. 426) Mannhardt 110.

427) Simrock 209. 428) Mannhardt 118. 429) Mannhardt 117;

Simrock 224. Vgl. oben Anm. 81.

den aber auch Menschen entführt⁴³⁰⁾, was an die Harpyien erinnert (s. oben S. 39 f.).

Dem Hermes als Erfinder der ältesten musikalischen Instrumente, der Flöte, Syrinx und Lyra lässt sich Wuotan-Odhin als Gott der Dichtkunst und Musik vergleichen. „Wenn das wüthende Heer sich naht, so vernimmt man zuerst einen leisen Gesang, der den Hörer durchschauert. Das Gras der Matten und das Laub der Buchenwälder wogt und neigt sich im Mondschein, so oft die Töne neu ansetzen. Bald zieht es näher und näher, eine Musik von tausend Instrumenten. Hinterher aber bricht der rasende Orkan los und stürzt krachend die Eichen des Forstes.⁴³¹⁾ Oft zeigt es sich als eine grosse schwarze Kutsche (= Wetterwolke), in welcher Hunderte von Geistern sitzen, die einen wunderbar schönen Gesang anstimmen.“⁴³²⁾ „Wödan, der Anführer der wilden Genossenschaft, welche das alles tanzenmachende Sturmlied singt⁴³³⁾ und die Seelen aller Alter und Geschlechter in ihren Zug aufnimmt, ist in einigen Sagen zu einem Spielmann von wunderbarer Kunstfertigkeit geworden, dessen Weisen alles zum Tanze zwingen und der mit süßem Spiel Kinder in ganzen Schaaren an seine Fersen bannt und in einen Berg oder See, d. i. die Wolke⁴³⁴⁾, verlockt. So soll im Harz ein alter Dudelsackbläser von Haus zu Haus gezogen sein und mit seiner Pfeife davor gepfiffen haben. Dann starb jedesmal ein junges Mädchen und folgte ihm. Zuletzt hatte er wohl 50 Mädchenseelen hinter sich. Am berühmtesten ist seit dem 16. Jahrhundert unter den vielen lokalen Gestaltungen dieser in ganz Süd- und Norddeutschland, Frankreich und Irland verbreiteten Sage die Tradition der Stadt Hameln geworden. Einst waren die Felder des Ortes von Mäusen heimgesucht. Da erschien ein fremder Pfeifer, welcher sich erbot, die Landplage zu entfernen. Er blies so wunderbare Weisen auf seiner Pfeife, dass alle Mäuse⁴³⁵⁾ zusammenliefen und ihm bis an die Weser nachfolgten, wo sie ertranken.

430) Mannhardt 110. 431) Mannhardt 113. 432) Mannhardt 114.
433) Mannhardt 49, 50, 114. 434) Mannhardt 88, 117.

435) Unter diesen Mäusen sind nach Mannhardt a. a. O. S. 123
Ann. Seelen zu verstehen.

Als man darauf dem Fremden den bedungenen Lohn nicht auszahlte, erschien er am nächsten Morgen wieder in Jägertracht mit rothem Hut und schrecklichem Blick und blies auf einem andern Instrument so herzbewegende Töne, dass alle Kinder in Hameln aus dem Bette aufstanden und dem fremden Manne folgten, über Stock und Stein, bis sie zu einem Berge gelangten. Darin that sich plötzlich eine nie gesehene Höhle auf, welche den Zug aufnahm und sich hinter ihm schloss.“⁴³⁶⁾ Offenbar sind in allen diesen Sagen die Vorstellungen von Wuotan als einem göttlichen Pfeifer und als einem Seelenführer (Psychopomp) in eins zusammengefloßen. „Edler war die Gestalt des die gewaltigen Sturmlieder pfeifenden oder singenden Wôdan in der höheren Mythologie hervorgebildet. Hier führte der Götterherrscher in jener Eigenschaft den Namen ahd. *Horant*, bei Angelsachsen *Heorrenda*, im Norden *Hjarrandi*, wie die Edda uns kundgibt. In der deutschen Heldensage von Gûdrûn tritt er auf. Da beginnt er eine Weise, die nie ein Mensch vernahm und keiner lernet je, der sie nicht erlauschet auf den wilden Meereswellen:

Der Lieder sang er dreie, | die waren wundersam;
Keinem ward es lange, | der solchen Ton vernahm.
Die Zeit, die einer brauchte, | tausend Wegesstunden
Zu reiten, wäre hier ihm | wie ein einziger Augenblick entschwunden.

Lauschend liess die Weide | im Wald das scheue Wild,
Die Würmlein, die da krochen | im grünen Grasgefeld,
Die Fischlein, die im Wasser | schwammen auf und nieder,
Die fliessen ihre Wege, | ja nicht umsonst sang er seine Lieder.“⁴³⁷⁾

Genau dieselben Vorstellungen lassen sich auch bei Odhin nachweisen. „Es gab in Schweden eine alte Weise vom Nachtgeist und seinem Heer. Wenn man die spielt, so fangen Tische, Bänke, Kannen und Becher, Greise und Grossmütter, Blinde und Lahme, selbst die Kinder in der Wiege zu tanzen an.“⁴³⁸⁾ „Von Odhin heisst es, dass er selber der Lieder-

436) Mannhardt 123 f.

437) Mannhardt 124.

438) Mannhardt 155; Simrock 246.

schmiede bester war, und mehrfach wird erzählt, wie er berühmten Skalden und Helden die Gabe der Poesie verlieh, so dass sie gleich fertig dichten wie sprechen konnten.“⁴³⁹⁾ Ein eddischer Mythos erzählt ausführlich, wie der Gott in Schlangengestalt zu der Gunlödh kam und aus der Höhle ihres Vaters den Meth, welcher die Gabe der Dichtkunst verleiht, heraufholte.⁴⁴⁰⁾ „Aus diesem Grunde schrieb man auch dem Odhin selbst eine Reihe ererbter Sinnsprüche zu, die, der Volkspoesie entsprossen, ohne dass man ihre Verfasser kannte, Jahrhunderte lang von Mund zu Mund getragen wurden.“⁴⁴¹⁾

Dem Hermes Psychopompos entspricht deutlich der Todtengott Wuotan-Odhin, welcher an der Spitze der Seelenschaaren durch die Lüfte zieht.⁴⁴²⁾ Gewiss mit Recht meint Mannhardt, dass diese Anschauung auf der Luftartigkeit beruhe, welche man den Seelen zuschrieb. Naturgemäss glaubte man, dass die Seelen der Verstorbenen, als Lufthäuche die entathmenden Leichname verlassend, sich mit dem Winde verbänden und durch diesen in Bewegung gesetzt durch den Luftraum dahinschwebten. Als ein Geisterzug erscheint das Heer des Wuotan, man erblickt in demselben Gespenster, die den Kopf unter dem Arme tragen; man erkennt in Einzelnen unlängst gestorbene Menschen. Besonders hervorzuheben ist, dass die ungetauft gestorbenen Kinder und die Menschen, welche auf eine gewaltsame Weise um das Leben gekommen sind, in das Heer versetzt werden.⁴⁴³⁾ Im Odhinmythus erscheint die alte Vorstellung von einem allgemeinen Todtengott insofern eingeschränkt, als nach bestimmten Angaben nur die im Kampfe gefallenen Helden zu ihm kommen. Nichtsdestoweniger muss auch Odhin, wie wohl allgemein angenommen wird, ursprünglich ein Todtengott schlechthin sein, da auch die an einer Krankheit gestorbenen Fürsten zu ihm

439) Mannhardt 171; Müller 190 Anm. 5.

440) Müller 191.

441) Mannhardt 171 f.

442) Mannhardt 108 f., 113, 154; Simrock 212 f.; Müller 200 f.; Grimm³ 122 u. 871 f.

443) Müller 202.

kommen und „zu Odhin fahren, bei Odhin zu Gaste sein“ überhaupt so viel als sterben bedeutet.⁴⁴⁴⁾ Als Todtengott führte Odhin die Beinamen *Draugadrottinn* (Herr der Gespenster) und *Helblindi*.⁴⁴⁵⁾ In einzelnen Sagen scheint dem Stabe Odhins die Kraft Todte zu erwecken zugeschrieben zu werden.⁴⁴⁶⁾

Dem Hermes als Gott der Wege, Wanderer, Schiffer, Kaufleute lässt sich Wuotan-Odhin insofern vergleichen, als er nicht nur ein unermüdlicher Wanderer sondern auch ein Gott der Frachten, ein göttlicher Geleiter der Wanderer und Reisenden und Verleiher günstigen Fahrwindes ist.⁴⁴⁷⁾

Wie Hermes so wurde auch Wuotan-Odhin als Verleiher des Glückes und Reichthums gedacht. Wuotan selbst hiess „*Wunsch*“, mit welchem Ausdrücke unsere Vorfahren den Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben bezeichneten. Noch mittelhochdeutsche Dichter des 13. Jahrhunderts stellen sich den Wunsch als ein gewaltiges schöpferisches Wesen vor.⁴⁴⁸⁾ Eine Menge hierher gehöriger Belege verdanken wir dem Sammelfleisse Jakob Grimms (*Myth.*³ 126 f.), der auch darauf aufmerksam macht, dass der zauberhafte Stab, durch dessen Anschlagen Schätze erworben werden, *wunschiligerta*, d. i. Wünschelruthe hiess. Derjenige dient dem Odhin in rechter Weise, der viele Schätze sammelt.⁴⁴⁹⁾ In der Eigenschaft als Glücksgott verleiht Wuotan-Odhin auch die höchste aller Glücksgaben: den Sieg.⁴⁵⁰⁾ Sogar die Loose (Loosrunen) und Glücksspiele waren ihm wie dem Hermes geheiligt: er gilt als deren Erfinder.⁴⁵¹⁾

Wie Hermes wird auch Wuotan-Odhin als ein Befruchter, namentlich des Getraides verehrt. Darauf führt eine merk-

444) Müller 200; Grimm³ 132.

445) Müller a. a. O.

446) Simrock 197 f.

447) Simrock 189, 227, 188; Müller 187; Grimm 116; Müller 185 Anm. 5.

448) Mannhardt 152; Simrock 188; Müller 186.

449) Müller 187 Anm. 3; Simrock 202; Grimm³ 926.

450) Grimm³ 125.

451) Mannhardt 176; Grimm³ 136; Simrock 202 u. 233.

würdige Gewohnheit des niedersächsischen Volks bei der Kornernte. Man pflegt einen Büschel Getraide auf dem Feld stehen zu lassen dem *Woden für sein Pferd*. *Sleipnis verdrh* (Speise des achtfüssigen Rosses Odhins) ist dichterische Benennung des Heues. In Schonen und Blekingen blieb es lange Sitte, dass die Ernter auf dem Acker eine Gabe für *Odens Pferde* zurückliessen. Denselben Brauch hat Grimm, dem wir alle diese Mittheilungen verdanken, auch für Mecklenburg, Oldenburg und das Schaumburgische nachgewiesen.⁴⁵²⁾ Zieht das Muotesheer um Betzingen recht zeitig im Frühjahr, so wird bald alles grün und es gibt ein fruchtbares Jahr, kommt es später, so gibt es einen späten Frühling. In der Richtung, in welcher der Rodensteiner (= Wuotan) zum Schnellerts hinüberfährt, sieht es deutlich aus wie ein Weg und wo es durch die Frucht läuft, geht mitten durch das Korn ein Strich. Da steht es höher und gedeiht besser als anderswo. In Schleswig bringen die Bauern aus Mielberg jedesmal, wenn ein gewisses Stück Land mit Hafer besät wird, einen Sack mit diesem Korn auf den Hesterberg und lassen ihn da stehen. Nachts kommt dann jemand und braucht den Hafer für sein Pferd.⁴⁵³⁾ Aus vielfachen Spuren geht hervor, dass der im Frühling mit gewissen Ceremonien eingeholte Maigraf oder Maikönig einst Wuotan darstellen sollte, der, nachdem er sieben Monate als Wintersturm im beschneiten und bereiften Waldesdickicht gelebt hat, sich plötzlich in den sanften befruchtenden Frühlingswind verwandelt, mit dem Drachen des Winters den Strauss besteht und Flur und Feld segnend umreitet.⁴⁵⁴⁾ Auch als Förderer der Gesundheit, als Heilgott tritt Wuotan auf, wie aus dem bekannten Merseburger Zauberspruch hervorgeht, in welchem erzählt wird, dass Wuotan einst die Fussverrenkung eines Rosses heilte. Schon Mannhardt hat diesen Mythos auf die Grundbedeutung Wuotans, des segnenden Windes, der mit sanftem Wehen die Luft reinigt und Krankheiten verscheucht,

452) Grimm, d. Myth.³ 140 f. Vgl. auch Mannhardt a. a. O. 129 f. u. 186; Müller a. a. O. 186 f.

453) Mannhardt 129; Simrock² 211.

454) Mannhardt 147.

zurückgeführt.⁴⁵⁵⁾ Andere Belege für diese Funktion Wuotan-Odhins hat Müller (S. 191 Anm. 2) gesammelt.

Dem Beinamen *διάντροπος*, welchen Hermes bei Homer führt, lässt sich recht wohl die sehr verbreitete Auffassung Wuotans als eines Jägers vergleichen. Die Objekte seiner Jagd sind, wie schon oben gezeigt worden ist, ursprünglich Wolken und Bäume gewesen, mit denen der Wind zu buhlen scheint (s. oben S. 50 u. 76).

Selbst in der äusseren Erscheinung ähnelt Wuotan-Odhin auffallend dem Hermes in seiner älteren Gestalt. Wie dieser den Petasos (Breithut) und die Chlamys, so trägt auch jener einen breiten Hut und einen Mantel.⁴⁵⁶⁾ Beides lässt sich als Symbol der Wolke fassen. Die Wölfe, Raben und Habichte sind Wuotan-Odhin wohl deshalb heilig⁴⁵⁷⁾, weil sie Wetterpropheten waren⁴⁵⁸⁾, wie der Hahn der Vogel des Hermes. Der vierte Tag der Woche gehört dem Wuotan wie die *τετράς* dem Hermes.⁴⁵⁹⁾

Von den vedischen Göttern sind offenbar Vaju und die Maruts dem Hermes nahe verwandt, beide haben die deutlichsten Beziehungen zu Wind und Sturm.⁴⁶⁰⁾ Vaju (= Wind) scheint die höhere Einheit sämtlicher Winde, die einzeln als Maruts angeschaut wurden, zu bedeuten. Wie Hermes so stammen auch die Maruts vom Himmel und aus dem weiten Luftgebiet. Rigv. V, 53, 8 heisst es:

Vom Himmel kommt, o Maruts, her,
aus weiter Luft, von nahem Ort,
nicht bleibt in der Ferne stehn.

An andern Stellen wird geschildert, wie die Maruts durch die Lüfte brausen und stürmen, sich im Wirbel drehend

455) Mannhardt 147.

456) Grimm³ 928; Simrock² 191; Mannhardt 108.

457) Müller 204 f.; Simrock 192.

458) In Betreff des Raben und der Krähe als Wetterpropheten s. Wander, deu. Sprichwörterlex. V, 209, 12 und 211, 50. Dieselbe Bedeutung hatten Raben und Krähen auch für die Griechen: Theophr. de sign. 16, 39, 40, 52. Ebenso der Habicht (Theophr. de sign. 17) und der Wolf (ib. 46).

459) Grimm³ 116.

460) Max Müller, Vorl.² übers. v. Böttger II, 413.

Roscher, Hermes.

Waldungen und Gebirge durchfahren, Wetterwolken häufen, die Wolkenberge verdrängen ⁴⁶¹), Winde und Blitze (= Gewitter) erzeugen, so dass über ihre Bedeutung als Winde und Stürme kein Zweifel bestehen kann.

Rigv. VII, 56, 3: Mit Licht bestreuen — sie selbst einander,
Die Adler kämpften — wie Winde brausend.

14: Vor dringet aus der Tiefe euer Glänzen,
macht herrlich eu'r Erscheinen, o ihr Stürmer.

V, 52, 7: Die sich auf Erden zeigen gross
und in dem weiten Luftgebiet,
Im Bett der Wolkenströme auch
und in des grossen Himmels Sitz.

VI, 66, 7: Auch ohne Hirsche, ohne Rosse, Maruts,
durchfährt eu'r Wagen, den kein Lenker treibet,
Auch ohne Zügel, rastlos Luft durchdringend,
die Welten dennoch, stracks den Weg verfolgend.

V, 53, 3: Die auf Luftrossen täglich her
zum Rausche flogen

V, 52, 9: Sie zogen an ihr woll'nes Kleid
die schmucken in dem Sturmgewölk.

I, 64, 5: Die Macht gebrauchend, stürmend, tilgend jeden Feind,
erzeugen Winde, Blitze sie durch ihre Kraft,
Und melken schüttelnd aus dem Euter Himmelsgut;
die Erde füllen ringsum laufend sie mit Milch.

6: Die tropfenreichen Maruts giessen Wasser aus
und, bei den Opfern gegenwärtig, fette Milch,
Zum Wasserlassen treiben sie das schnelle Ross,
die Donnerwolke melkend, welche nie versiegt.

7: Ihr zauberreichen Büffel strahlend hell an Glanz
voll eigner Kraft wie Berge ihr, in schnellem Lauf
Vernichtet gleich den Elefanten Wälder ihr,
wenn ihr in eure rothen Stuten Kraft gelegt.

11: Wie Wegebahner drängen sie die Berge weg
mit ihren gold'nen Rädern, sie an Fluthen reich,
Rastlose Kämpfer, Festen brechend in der Fahrt,
die Maruts stürmend, blitzend hell mit Schwerter-
schein.

I, 39, 3: Wenn ihr hinweg das Feste schlagt,
das Wuchtige im Wirbel dreht,

461) Max Müller a. a. O.

Durchfahrt ihr Männer dann der Erde Waldungen
und der Gebirge Gegenden.

- 5: Sie machen, dass der Berg erbebt,
des Waldes Bäume schütteln sie;
Ihr Maruts dranget wild hervor, wie Rasende,
Ihr Götter mit der ganzen Schaar.

- I, 87, 2: Wenn ihr die Wetterwolke häuft am Niederhang,
die, Maruts, ihr auf jedem Pfad wie Vögel fliegt,
Dann träufeln Eimer die auf eurem Wagen stehn,
dann giesst dem Sänger honigfarb'ne Butter zu.

Dass Vaju und die Maruts zu Indra in einem ähnlichen Verhältniss wie Hermes zu Zeus stehen, ist bereits oben (S. 16 f.) dargelegt worden. Ihre Mutter ist Priçni, d. h. die gefleckte Kuh, deren Euter sie melken, wenn sie den befruchtenden Regen strömen lassen. Sonach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir unter Priçni die Regenwolke zu verstehen haben, die wie die Plejade Maia als Mutter der Winde gedacht ist. Mehrfach wird die ausserordentliche Schnelligkeit und Kraft der Maruts hervorgehoben.

Rigv. V, 54, 3:

Blitzglänzend sind die Männer, Felsen schleudern sie,
windschnell die Maruts, sie die Bergerschütterer;
Zu regnen, rollen rasch sie Hagelwetter her,
mit Donner stürmend, ungestüm und überstark.

V, 41, 5: Beglückt durch eure Züge, die ihr schnell seid,
o Maruts, wird des Eifervollen Priester.

V, 55, 1: Die schnellen Maruts angethan mit blankem Speer,
Gold an den Brüsten haben grosse Kraft erlangt,
Mit leichtgelenkten raschen Rossen eilen sie,
es rollen ihre Wagen, wenn zum Schmuck sie geh'n.

2: Ihr nehmet Kraft aus eigner Macht, wie sich's gebührt.

V, 57, 4: Die Maruts windschnell, eingehüllt in Regenkleid.

VII, 56, 6: Im Lauf die schnellsten, — an Glanz die hellsten,
Gepaart mit Schönheit, — an Kraft gewaltig.

Besonders zeigt sich ihre Stärke im Zerspalten und Schleudern der Felsen, auch machen sie Berge erbeben und Schluchten stürzen. Unter diesen Felsen, Schluchten, Bergen hat man natürlich die Wolken zu verstehen.⁴⁶²⁾ Den

462) Max Müller, Vorl. übers. v. Böttger² II, 413.

schon oben angeführten Belegen sind noch folgende hinzuzufügen.

Rigv. V, 54, 1:

Der Marutschaar habt kunstvoll ihr dies Lied erdacht,
die glänzend strahlt und die die Berge beben macht.

12: Zusammen stürzen Schluchten, wenn erregt ihr seid,
wenn ihr, die heil'gen, weithin sendet eu'r Getön.

V, 56, 4: Des Himmels Felsen auch und den gewalt'gen Berg
erschüttern sie durch ihren Gang.

Selbst kraftbegabt verleihen sie ihren Verehrern Kraft
und Sieg im Kampf und Wettkampf, was lebhaft an Hermes
als Gott der Gymnastik und Agonistik erinnert. S. Kap. II.

Rigv. VII, 56, 23:

Durch Maruts ist der Held in Schlachten siegreich,
durch sie erlangt das Ross den Preis des Wettlaufs.

VII, 58, 4: Durch euch empfängt der Sänger hundert Güter,
durch euch das Ross im Wettlauf tausend Preise,
durch euch besiegt der Herrscher auch die Feinde,
das sei, Erschütterer, eure beste Gabe.

V, 58, 4: Von euch geht aus der armgewandte Ringer,
von euch der Held auf starkem Ross, o Maruts.

I, 64, 13: Der Mann fürwahr geht allen Menschen vor an Kraft,
den ihr, o Maruts, vorwärts bringt durch eure Huld,
Durch Renner trägt er Preis davon, durch Helden Gut,
empfängt und bringt zur Blüthe vielbegehrte Kraft.

Dem Hermes als Räuber der Götterrinder entsprechen
die Maruts als Plünderer des Wolkenmeeres. S. Kap. III.

Rigv. V, 54, 6:

In Schaaren glänzt ihr, Maruts, wenn das Wolkenmeer
ihr, wie den Baum die Raupe, plündert.

Wie Hermes werden auch die Maruts und Vaju als
Treiber der Götterrinder (= Wolken) gedacht, aus deren
Eutern der erquickende Regen niederträufelt. Vgl. oben S. 41 f.

Rigv. II, 34, 1:

Die Maruts, Regen liebend, ungestüm an Kraft,
wie grimm'ge Löwen, vorwärtsschiessend graden Laufs,
Wie Flammen leuchtend, Strahlen schießend mit Gewalt
den Wirbel blasend liessen sie die Küh' heraus.

6: Wie einer Stute schwellt der Milchkuh Euter ihr,
und macht das Lied dem Sänger reich mit Gut ge-
schmückt.

Rigv. I, 2, 3: O Vaju, Deine Milchtrifft naht
wenn ausgeheint zum Sommersank
Und schenkt dem Frommen reichlich Gut.

An mehreren Stellen werden die Maruts und Vaju als
Sänger und Musiker gepriesen. Vgl. Kap. IV.

Rigv. V, 41, 4:
Den Vaju stellt auch an als Wagenschreier.
den Gott als Sänger, der mit Liedern preise.

V, 52, 1: Auf Jyamaiva stimme hin
in den Gesang der Maruts ein.

12: Lied singend, händelnd wanden sie
her zu dem Bogen die Jüehinden.

I, 52, 15: Es sangen da bei diesem Kampf die Maruts.

I, 85, 10: Des Sturmes Pfeife tönsend hat im Sommersank
die reiche Schaar der Maruts Herrliches vollbracht.

I, 166, 7: Sie lassen Sang erschallen zu des Somers Trank.

I, 168, 8: Von ihren Schienen hallt der Luftstrom wieder,
wenn sie der Wetterwolken Sang erheben.

Eine Art Psychopompe lässt sich wenigstens für den
Wind nachweisen. In einem zur Leichenfeier gesungenen
Liede heisst es:

Rigv. X, 16, 3: Zur Sonne geh' Dein Ang', Dein Hach zum Winde.

Eine Beziehung des Vaju zum Traume liegt vielleicht in
folgendem Verse vor:

Rigv. I, 134, 5: Nach deiner Art beschirmt vor jedem Wesen du,
beschirmt vor der Geisterwelt.

Sehr zahlreich sind die Verse, welche Vaju und die Maruts als
Reichthum spendende und Fruchtbarkeit verleihende
Gottheiten preisen. Indem sie die Wolken heranzuführen und
regnen lassen befruchten sie die Vegetation und erzeugen
dadurch Nahrung für Thiere und Menschen. Vgl. oben Kap. VI.

Rigv. VII, 72, 3:
Mit welchen Vielgespannen du, o Vaju,
zum Frommen kommst in's Haus, um ihm zu helfen,
Mit denen führ uns nahrungsreiches Gut zu,
uns einen Sohn und Ross und Rinderfülle.

VII, 90, 3: Gott Vaju fahren eigne Vielgespanne
und seinen Silberschatz in unsre Nähe.

VIII, 26, 22: Des Tvashtar Eidam flehn wir an,
der über vieles Gut verfügt,
Um Schatz den Vaju, trankversehne Männer wir.

Rigv. VIII, 26, 25:

So schaffe du, o Vaju, her,
erfreut im Herzen, bester du,
O Gott, uns Speise, Trank, Verstand.

VIII, 46, 25: Komm her zu langer Dauer uns,
dem Kämpfer, Vaju, recht zur Kraft,
Wir dienten dir, damit du viel uns schenken sollst,
recht Grosses du uns schenken sollst.

IV, 48, 3: Die dunkeln, allgestaltigen
Schatzkammern [= Wolken] beide folgen nach;
Auf lichtem Wagen komme her,
o Vaju, zu des Saftes Trank.

V, 53, 13: Den Schatz gewährt uns, [o Maruts,] den, um welchen
wir euch flehn,
durch den für Kind und Enkel ihr
Getreidesamen bringet, unvergänglichen,
das Glück, das alles Leben schafft.

I, 64, 5: Und melken schüttelnd aus dem Euter Himmelsgut
die Erde füllen ringsum laufend sie mit Milch.

V, 57, 7: Verleiht, o Maruts, glänzendes Geschenk uns
an Rindern, Rossen, Wagen, tapfern Helden;
O Rudrasöhne, schafft uns hohen Reichtum.

VII, 56, 15: Wenn wirklich ihr des Lobs gedenkt, o Maruts,
bei dem Gebet des opferreichen Sängers:
So gebet bald ihm männerreiche Habe
die nie ein Andrer neidisch ihm verkürze.

V, 58, 8: Wohlan ihr Männer, Maruts, seid uns gnädig,
o schätzereiche Götter, die ihr Recht kennt.

VII, 58, 4: Durch euch empfängt der Sänger hundert Güter.

VII, 59, 2: Der mehrt sein Gut, erlanget reiche Labungen,
wer euch in Liebe huldiget.

V, 58, 7: Bei ihrem Gange streckte sich die Erde,
sie legten Kraft hinein, wie Frucht der Gatte.

✓ In Verbindung mit diesen Anschauungen steht der Gedanke,
dass Vaju und die Maruts ebenso wie Hermes Kindersegen,
Gesundheit und langes Leben verleihen (vgl. oben S. 71f.).

Rigv. VII, 90, 2:

Wer dir, dem Herrscher, ersten Trunk bereitet,
den reinen Soma dir, der Reines trinket,
Den machst berühmt du, Vaju, unter Menschen,
und Sohn auf Sohn wird kräftig ihm geboren
(vgl. VII, 92, 3).

VII, 56, 20: O treibt hinweg die Finsterniss, ihr Stiere,
und gebet viele Kinder uns und Enkel.

Rigv. VII, 57, 6: Verleihet unsern Kindern langes Leben,
erweckt des Reichthums gabenreiche Fülle.

Wie Hermes Argeiphontes und der Argestes erhellten
Vaju und die Maruts die Welt, indem sie die finstern Wolken
vertreiben.

Rigv. I, 134, 3:

Erhell [o Vaju] die Welten und die Morgen mache licht,
zur Herrlichkeit erleuchte sie.

VII, 56, 20: O treibt hinweg die Finsterniss, ihr Stiere [= Maruts]!

Unter den altitalischen Göttern findet sich, wie schon oben (S. 3) bemerkt, keiner der dem Hermes als völlig kongruent, keiner der mit Sicherheit als ein einheitlich gedachter Windgott zu bezeichnen wäre. Wenn ich dennoch im Folgenden Janus mit Hermes zu vergleichen und als Windgott aufzufassen wage⁴⁶³, so thue ich das natürlich nur mit einer gewissen Reserve und aus keinem andern Grunde als weil derselbe in der That in mehreren Punkten mit Hermes übereinzustimmen und trotz der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung noch ziemlich deutliche Beziehungen zum Winde zu haben scheint.

Was zunächst den Namen *Ianus* anbetrifft, so könnte sich schon darin die Spur eines alten Windgottes erhalten haben. Wie jetzt nach dem Vorgange des Nigidius Figulus⁴⁶⁴ und Buttmanns (Mythologus II, 72) wohl ziemlich allgemein angenommen wird, setzt der Name *Ianus* ein älteres *Dianus* voraus und ist ebenso wie *Iuppiter*, *Iuno* (= *Διώνη*)⁴⁶⁵, *Diana* u. s. w. von der sehr verbreiteten Wurzel *di(r)* glänzen abzuleiten. Es fragt sich nur, welche specielle Bedeutung

463) Nicht verschweigen will ich, dass auch zwischen Faunus und Hermes eine gewisse Aehnlichkeit besteht. Beide sind Hirtengötter und Befruchter, beide musikalisch, Traumbringer und Liebhaber der Nymphen. Ferner empfangen beide Opfer von Böcken und Schafen. Endlich war dem Faunus ein wilder Oelbaum heilig, an welchem die Schiffer nach glücklicher Heimkehr Weihgeschenke aufhingen (Preller, r. M.¹ 342). Deutliche Beziehungen des Faunus zum Winde hat Mannhardt (ant. Wald- und Feldkulte 113 ff.) nachgewiesen. Der Name *Faunus* erinnert an *Favonius*. Eine ausführliche Besprechung dieser Gottheit behalte ich mir vor.

464) Bei Macrobi. I, 9, 8.

465) Roscher, Studien z. vgl. Mythol. d. Griechen u. Römer II, 24.

die Wurzel *di(v)* in diesem Falle angenommen hat. Ich bin geneigt, hier die Bedeutung „Himmel“ anzunehmen, die sich sicher in der Redensart *sub dio* (*divo*) sowie in *εὐ-δὲ-α* heiterer Himmel, skr. *djāus* Himmel, Himmels-gott, *Iuppiter*, *Ζεύς* (*Διός*) u. s. w. nachweisen lässt, so dass *Dianus*, *Ianus* den Himmlischen bezeichnen würde, was augenscheinlich nach unsern oben (S. 19, 106, 113) gegebenen Ausführungen ein nicht unpassender Ausdruck für den aus dem Himmel stammenden Wind wäre.⁴⁶⁶ Die Endung *-anus* würde alsdann, wie auch sonst, die Zugehörigkeit (zum Himmel) bezeichnen (Leo Meyer, vgl. Grammatik II, 567).

Ist unsere Auffassung richtig, so gewinnen wir damit auch eine passende Erklärung der merkwürdigen und bisher noch nicht recht verstandenen Funktion des Janus als *Patulcius* und *Clusius* (*Clusivius*), d. i. als eines himmlischen Oeffners und Schliessers oder Thürhüters. Nach meiner Ueberzeugung nemlich lässt sich dieses Amt des Janus nicht besser verstehen als wenn man das Oeffnen und Schliessen auf den Himmel bezieht, dessen Pforten die den Aether von der Luft sondernden Wolken bilden. Bekanntlich ist die Vorstellung des Himmels als eines Hauses oder einer Burg bei Griechen und Römern gleich verbreitet gewesen. So redet Homer oft von einem Hause des Zeus auf dem obersten Gipfel des Olympos und lateinische Dichter von einer Himmelsburg (*arx caeli*).⁴⁶⁷ Für die Pforten oder Thore des

466) Nach Corssen, Ausspr. etc.² I, 213 haben die Ausdrücke *ianus*, *ianua*, *ianitor* ihre Benennung erst von *Ianus* erhalten, welche Deutung von Curtius, Grdz.⁴ 602 gewiss mit Recht bekämpft wird. Curtius will dagegen *Ianus*, *ianua*, *ianitor* von Wurzel *i* oder *ia* gehen (vgl. skr. *jā-na-s* Bahn) ableiten. Dann würde in *Ia-nus* dasselbe Suffix wie in *sa-nus*, *do-num*, *fa-num* vorliegen. Auch die Curtius'sche Hypothese liesse sich mit meiner Ansicht von der Bedeutung des *Ianus* als Wind- und Luftgott recht wohl vereinigen, wenn man annehmen wollte, dass *Ianus* ebenso wie *Ἐγέτας* (von Wurzel *sar* gehen, bewegen) den Wind als den Beweger bezeichnet. Bekanntlich wurde Janus als ein göttlicher Wanderer gedacht (Preller, r. M.¹ 157).

467) II. A 221: ἡ δ' Οὐλυμπόνδε βεβήκει || δῶματ' ἐς αἰγιόχοιο Διός. Vgl. A 533, 570, 600, E 398, 907 etc. Pind. Nem. X, 88: οὐρανοῦ ἐν δόμοισιν. Völcker, homer. Geogr. 11. Verg. Aen. I, 250: arx caeli. Ov. trist. V, 3, 19: arces aetheriae. Ov. am. III, 10, 21: arx siderea mundi. Met. I, 163: summa arx. Lucan. I, 46: regia caeli.

Himmelsgebäudes aber galten die Wolken, deren Öffnen und Schliessen bei Homer die Horen zu besorgen haben.⁴⁶⁸⁾ So kommt es, dass bei den Römern so oft von einem *caelum apertum* oder *patens* und *clausum* die Rede ist. War nemlich der Himmel heiter, unbewölkt, so sprach man von einem *caelum apertum*, im entgegengesetzten Falle von einem *caelum clausum*.⁴⁶⁹⁾ Was kann nun einfacher sein als die Vorstellung, dass der Wind, welcher den Himmel bald mit Wolken bedeckt bald davon befreit, der Öffner und Schliesser des himmlischen Hauses sei? So konnte Janus als Windgott sehr leicht zu einem *janitor celestis aedae*, wie Ovid fast. I, 139 ihn nennt, werden⁴⁷⁰⁾, dessen Symbole der Schlüssel und die Ruthe *virga* sind⁴⁷¹⁾, wie sie auch die menschlichen Thürhüter führten.⁴⁷²⁾

Dem Götterdiener und Opferherold Hermes, welcher, wie wir gesehen haben, ebensowohl als ein Vermittler des Verkehrs der Götter untereinander wie zwischen Göttern und Menschen aufgefasst wurde, dürfte sich Janus als Gott der Opfer, namentlich der Ranz- und Brandopfer vergleichen lassen. Denn vom Winde vornehmlich hängt es ab, ob der

468) Il. E 749: ἀνέσπεται δὲ πύλαι αἴθρην οὐρανοῦ, ἧς ἔχον ὥραι, | τῆς ἐπιτέρεται μέγας οὐρανός· Οὔρεπός τε, | ἧμιν ἀνακλίνειν πυκινὸν νέφος ἐδ' ἐπιθίειναι. Vgl. Θ 393 u. 411. Verg. Georg. III, 261: porta sonat caeli. Ebenso Ennius bei Seneca epist. 108, 34: mi soli caeli maxima porta patet. Vgl. auch Il. A 591: ὄψε, ποδὸς τεταγάν, ἀπὸ βελόῃ θεοσκεΐοιο.

469) Lucr. VI, 817: aperta promtaque caeli. Cic. de divin. I, 1: patens caelum ex omni parte atque apertum intueri. Verg. Aen. I, 587: scindit se nubes et in aethera purgat apertum. ib. I, 155: caeloque invectus aperto. ib. VIII, 523: ni signum caelo Cytherea dedisset aperto. Geo. I, 393: aperta serena. Val. Flaccus Arg. I, 655: emicuit reserata dies caelumque resolvit | arcus et in summos redierunt nubila montes. Liv. XXII, 6: diem aperit dispulsa nebula. Ov. Met. VI, 693: fratres coelo sum nactus aperto. Sen. Hipp. 499: aperto aethere. Eur. Ion 1445: λαμπρὰς αἰθέρας ἀμπύγαί. Der Ausdruck ἀναπτύσσω wird oft von Thüren gebraucht.

470) Vgl. Ov. fast. I, 173: Ut possis aditum per me, qui limina servo, | ad quoscunque voles, inquit, habere deos.

471) Ov. fast. I, 99: ille tenens baculum dextra clavemque sinistra. Jo. Lyd. de mens. I, 4. Macrob. I, 9, 7: cum clavi et virga figuratur, quasi omnium et portarum custos et rector viarum.

472) Petron. 134. Sen. de const. sap. 14.

Opferdampf gen Himmel steigt oder seitab über die Erde dahingetrieben und verweht wird. Ich berufe mich in dieser Beziehung nur auf zwei Stellen Homers, welche die gedachte Anschauung genügend bestätigen. II. A 317 heisst es von einem wohlgefälligen Opfer *κνίση δ' οὐρανὸν ἱκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ*. O 549 werden die Winde ausdrücklich als Träger des Opferdampfes genannt: *κνίσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι φέρον οὐρανὸν εἰσω*. Weil also vom Winde das Gelingen der Opfer abhängt, so wurde Janus bei allen Opfern zuerst bedacht und in allen Gebetsformeln zuerst und noch vor Jupiter genannt, man glaubte eben nur durch Janus, den Himmelspförtner Zugang zu den Himmlischen zu haben.⁴⁷³⁾ Vielleicht trug zu dieser Auffassung des Janus auch die von Jedem leicht zu machende Beobachtung mit bei, dass der Schall sich stets in der Richtung der herrschenden Luftströmung fortpflanzt, so dass in der That ein heftiger Wind das (lautgesprochene) Gebet für die im Himmel wohnenden Götter unhörbar zu machen vermag⁴⁷⁴⁾, weshalb man sich veranlasst sah, bei jedem Gebete sich zunächst der Vermittelung des Janus zu versichern. Im Zusammenhang damit steht es, wenn Janus als Erfinder des Opferfeuers und alles Götterdienstes gilt.⁴⁷⁵⁾ Dieselbe Idee haben wir oben (S. 24) auch für Hermes nachgewiesen. Möglicherweise ist sie ebenfalls unmittelbar der einfachsten Naturbeobachtung entsprungen, indem der Wind bei der Feuererzeugung

473) Preller, r. Myth.¹ 148, 1. 150, 3. Cic. de nat. deor. II, 27: principem in sacrificando Ianum esse voluerunt. Ovid fast. I, 171: Mox ego: Cur, quamvis aliorum numina placem, || Iane, tibi primo thura merumque fero? || Ut possis aditum per me, qui limina servo, || Ad quoscunque voles, inquit, habere deos. Arnob. III, 29: Ianum] in cunctis anteponitis precibus et viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis. Macrob. I, 9, 9: per eum patet ad illum cui immolatur accessus.

474) Vgl. die oben Anm. 473 angeführten Worte des Arnobius III, 29: Ianum] viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis. Nigidius bei Macrob. I, 9, 9: Ianus] quasi preces supplicum per portas suas ad deos ipse transmittit. Vgl. oben S. 25 *precum minister* als Beiname des Hermes.

475) Macrob. I, 9, 3: Xenon ... tradit Ianum in Italia primum dis templa fecisse et ritus instituisse sacrorum. ideo eum in sacrificiis praefationem meruisse perpetuam.

eine wichtige Rolle spielt. Il. Ψ 192 ff. ruft Achilles die Winde herbei, um den Scheiterhaufen des Patroklos, welcher nicht brennen will, anzufachen:

οὐδὲ πυρὴ Πατρόκλου ἐκαίετο τεθνηῶτος.
 ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησεν ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς,
 στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἡρᾶτ' ἀνέμοισιν
 Βορέῃ καὶ Ζεφύρῳ καὶ ὑπίσχετο ἱερὰ καλὰ·
 πολλὰ δὲ καὶ σπένδων χρυσέῳ δέπα' λιτάνευεν
 ἐλθέμεν, ὄφρα τάχιστα πυρὶ φλεγεθοίαιτο νεκροί
 ὕλη τε σεύαιτο καήμεναι

216 ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην, μέγα δ' ἰαχε θεσπιδαῖς πῦρ·
 παννύχιοι δ' ἄρα τοί γε πυρῆς ἄμυδις φλόγ' ἔβαλλον,
 φυσῶντες λιγέως.

Wohl aus keinem andern Grunde als weil ein Luftzug oder Wind, wie er auch durch den Blasebalg (φῦσα)⁴⁷⁶⁾ erzeugt wird, zum Anfachen des durch Reiben und Bohren zweier Hölzer gewonnenen Feuerfunktens⁴⁷⁷⁾ unbedingt nothwendig ist, musste Hermes der Windgott auch zum Erfinder des Feuers und alles Opferkultus werden. Deshalb heisst es von ihm im Hymnus V. 108:

σὺν δ' ἐφόρει ξύλα πολλὰ, πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην.
 δάφνης ἀγλαὸν ὄξον ἐλὼν ἐπέλεψε σιδήρεῳ,

ἄρμενον ἐν παλάμῃ· ἄμπνυτο⁴⁷⁸⁾ δὲ θερμὸς αὐτμῇ κ.τ.λ.

Ganz besonders galt der Nordwind, weniger der Südwind, der Feuererzeugung für förderlich: Theophr. h. pl. V, 9: πάντα δὲ τὰ πυρεῖα βορείοις μὲν θάττον καὶ μᾶλλον ἐξάπτεται νοτίοις δὲ ἥττον (vgl. Theophr. de igne 64).

476) Blasebälge erscheinen bekanntlich schon in der Ilias.

477) Vgl. über die älteste Art der Feuererzeugung Kuhn, Herabkunft d. Feuers u. Göttertranks S. 36 ff.

478) Man beachte wohl, dass von dem lodernden Feuer hier die Ausdrücke αὐτμῇ und ἀναπνεῖν gebraucht werden. Vgl. Theophr. hist. pl. V, 9 ed. Wimmer: κιντὸς τὸ πῦρ] τάχιστα καὶ πλείστον ἀναπνεῖ. hy. in Merc. 114: λάμπειτο δὲ φλόξ || τηλόσε φῦσαν ἰεῖσα πυρὸς μέγα δαιομένοιο. Od. π 290: πυρὸς ἵκετ' αὐτμῇ. ι 389: πάντα δὲ οἱ βλέφαρ' ἄμφι καὶ ὄφρ' εὖσεν αὐτμῇ || γλήνης καιομένης. Pind. Ol. VIII, 47: λάβρον ἀμπνεῦσαι καπνόν. Ap. Rh. III, 231: ἐκ δὲ πυρὸς δεινὸν σέλας ἀμπνεῖσκειν. Il. Φ 355: πνοιῇ τειρόμενοι πολυμήτιος Ἥφαιστοιο. Eur. Tro. 815: πυρὸς φοίνικι πνοῇ. Sollte nicht in diesen Ausdrücken ebenfalls eine deutliche Beziehung des Feuers zum Winde ausgesprochen sein?

Ein sehr gewichtiges Moment für die Deutung des Janus als Windgott scheint mir ferner die Thatsache zu sein, dass Janus wie Hermes als *portarum custos et rector viarum*⁴⁷⁹⁾ und als *Portunus*⁴⁸⁰⁾ oder mit andern Worten als ein Gott des Verkehrs zu Wasser und zu Lande verehrt wurde. Auf diese seine Funktion dürfte auch das Gepräge der altrömischen asses hinweisen, insofern dieselben auf der einen Seite mit dem Januskopf auf der andern mit dem Bilde eines Schiffes⁴⁸¹⁾, des wichtigsten Vehikels alles Handelsverkehrs verziert waren. So erblicke ich mit Preller in Janus den echtitalischen Gott des Handels, der später jedoch diese Funktion an den griechischen Mercurius abtreten musste.⁴⁸²⁾ Der Stab (*baculum*), den Janus nach Ovid⁴⁸³⁾ führte, soll ihn nach Preller (r. M.¹ 157) als rüstigen Wanderer kennzeichnen. Wiedem auch sein möge, jedenfalls gewinnen wir damit eine willkommene Parallele zu dem ebenfalls mit einem Stabe ausgerüsteten Götterboten und Wegegott Hermes.

Wenn Horaz⁴⁸⁴⁾ den Gott Janus an jedem neuen Morgen als *Matutinus pater* anrufen lässt, so erblicke ich in dieser Kultsitte dieselbe Vorstellung, welche ich (oben S. 103) bereits in den Mythen von Eos als Mutter der Winde und von der Geburt des Hermes am frühen Morgen nachgewiesen habe. Man pflegte wohl den Gott des Windes bei Sonnenaufgang um gutes Wetter für den beginnenden Tag anzufliehen.

Die monatliche Janusfeier an den Neumonden oder Kalenden, die zugleich der Mondgöttin Juno geheiligt waren⁴⁸⁵⁾, lässt sich wohl den dem Hermes und der Hekate gemeinschaftlich an jedem Neumondtage dargebrachten Opfern ver-

479) Worte des Macrob. I, 9, 7.

480) Preller, r. M.¹ 158.

481) Preller, r. M.¹ 158.

482) Preller a. a. O.

483) Ovid fa. I, 99: Ille tenens baculum dextra clavemque sinistra.

484) Hor. Sat. II, 6, 20: Matutine pater seu Iane libentius audis, | unde homines operum primos vitaeque labores || instituunt. Vgl. Mar-
tial IV, 8: matutinum Iovem, d. i. den Juppiter, der des Morgens be-
grüsst wird.

485) Roscher, Juno und Hera S. 22. Daher hiess Ianus Iunonius:
Preller¹ 151, 159.

gleichen.⁴⁸⁶) Als Grund des Brauches glaube ich auch bei Janus die Bedeutung annehmen zu dürfen, welche nach antikem Volksglauben der Neumond für die Vorausbestimmung des Windes und Wetters der folgenden Monatstage haben sollte.

Auch als ein befruchtender Gott tritt Janus auf, wie sich aus seinen Beinamen *duonus cerus* (= creator bonus) und *Consirius* ergibt.⁴⁸⁷) Aus dieser Vorstellung ist, wie Preller, r. M.¹ 153 entwickelt hat, schliesslich dieselbe Idee eines kosmischen Demiurgen und Stammvaters altberühmter Geschlechter entstanden, welche wir oben (S. 55) bei den attischen Tritopatoren nachgewiesen haben.

Die merkwürdige und sonst auf italischem Boden unbekannte Darstellung des Janus als eines zwei- oder vierköpfigen Gottes erinnert unverkennbar an die griechischen Doppelhermen⁴⁸⁸) sowie an den Hermes *τρικέφαλος* und *τετρακέφαλος*.⁴⁸⁹) Eine Bildsäule mit vier Gesichtern wurde aus der eroberten Stadt Falerii nach Rom gebracht⁴⁹⁰) und diente wohl zum Vorbild für diese Art von Statuen, dergleichen eine noch zur Zeit des Jo. Lydus (de mens. IV, 1) auf dem Forum Nervae stand.

Als Opferthiere des Janus werden uns Schafböcke genannt⁴⁹¹), die, wie wir oben⁴⁹²) gesehen haben, auch den Winden und Hermes dargebracht wurden.

Die auffallende Sitte endlich in Friedenszeiten den Janustempel geschlossen und im Kriege offen zu halten bringe ich mit der Vorstellung vom Janus als Oeffner und Schliesser der Himmelsthüren (Wolken) in unmittelbaren Zusammenhang. Es lässt sich wohl annehmen, dass ursprünglich die Sitte bestand den Janustempel zu öffnen oder zu schliessen je nachdem der Himmel geöffnet oder geschlossen, d. i. von

486) S. oben S. 78. Anm. 286.

487) Preller, r. M.¹ 70 Anm. 1. 152. 575.

488) Vgl. Preller a. a. O. 164.

489) S. oben S. 90 Anm. 343.

490) Serv. ad Verg. Aen. VI, 607. Macrobian. Sat. I, 9.

491) Preller, r. M.¹ 154 u. 159, 2.

492) S. oben S. 102.

Wolken bedeckt oder befreit war.⁴⁹³) Vielleicht glaubte man auch durch Oeffnen oder Schliessen des Janustempels einen Einfluss auf das Wetter ausüben zu können. So mochte sich allmählich der Brauch entwickeln, sobald das römische Heer marschirte oder im Felde stand und folglich gutes Wetter brauchte, den Tempel zu öffnen, nach der Rückkehr der Krieger aber, wenn die Hülfe des Gottes der Wege und der Winde nicht mehr so nothwendig war, die Tempelthüren zu schliessen. Leider bin ich nicht dazu im Stande diese Hypothese durch den Hinweis auf bestimmte Ueberlieferungen zu stützen.

Von den keltischen Gottheiten scheint Teutates ein Windgott und mit Hermes verwandt gewesen zu sein. Wenigstens wissen wir von ihm erstens, dass er schon von den Römern ihrem Mercurius gleichgesetzt wurde und zweitens, dass man ihn als den Erfinder aller möglichen Künste, als den Geleiter auf allen Wegen und Reisen und endlich als den Beschützer alles Geld- und Handelsverkehrs verehrte.⁴⁹⁴).

493) Zahlreiche Beispiele ähnlicher aus Nachahmung gewisser Naturerscheinungen entstandener Gebräuche findet man in Mannhardt's Ant. Wald- u. Feldkulten. Es genügt hier an verschiedene Arten des sogenannten Regenzaubers und an den Erntemai zu erinnern. (Vgl. Mannhardt a. a. O. S. 353 unter Erntemai und S. 357 unter Regenzauber).

494) Caes. de b. Gall. VI, 17: Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra (vielleicht sind seine zahlreichen Bilder auf allen Strassen und Heerstrassen gemeint), hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur.

Alphabetisches Register.

(Die blosse Zahl bedeutet die Seite, A. = Anmerkung).

- adspirare* = begünstigen 82.
ἄελλα s. Wind.
Aeolos 18.
ἄηρ πνερόφος (fruchtbarer Wind) 73.
Aethalides 27.
αἰθήρ = *ἄηρ* 60 f.
Akakesion 80 A. 298.
ἄναιρος = *ὄνειρος* 62.
ἄναρ = *ὄναρ* 62.
ἄνδρειφόντης 95.
ἄνεμος s. Wind.
ἄνεμοστρατής 6; 71 A. 265.
anima 5; 54.
ἀντιπνεῖν metaphorisch vom Glücke 82.
Apeliotes s. Wind.
Apollon erfindet die Lyra und Flöte 53 A. 208.
Aquilo s. Wind.
ἀργειφόντης = Hellmacher 92 f.
 — = Argostödtter 93 f.
 — Beiname des Apollon und Telephos 95.
Ἀργεστής u. *ἀργεστής* 6; 96.
Aristaios getragen von Hermes 23.
Arkas — — — 23.
Asklepios — — — 23.
Athene erfindet die Flöte 53 A. 208.
αὔρα s. Wind.

Böcke als Windopfer 102 A. 396.
Boreaden 5; 32.
Boreas mit Nimbus 19.
 — wohnt in einer Höhle 20.
 — raubt Oreithyia 40.
übrigens s. Wind.

Cacus 11.
caelum apertum 121 A. 469.
Caurus (Corus) s. Wind.
Circius s. Wind.

Delphine Wetterpropheten 102.
Δελφίς μέλισσα = Pythia 84 A. 316.
δημιοεργοί 22.
διάκτορος 97 f.
Dionysos getragen von Hermes 23.
Dioskuren — — — 23.
Dryaden buhlen mit Hermes 76.
δυσεμία 85.

-ελας -έας -ῆς 99 A. 383.
ἐννεμία 20.
Empedokles Windbeschwörer 73.
ἐμπορία, ἔμποροι 86.
Ἔος Mutter der Winde 103.
Epicharms Ansicht von der Seele 59 f.
ἔριφοι (Sternbild der *haedi*) 102.
Ἐρμαι 25; 89; 91.
Ἐρμαία Fest des H. 27; 38.
ἔρμαϊα 85; 89; 91; A. 244.
ἔρμαϊοι λόφοι 89.
Ἐρμαϊον 85.
Ἐρμαϊος Monat 68 f.
ἔρμακες 89; 100.
ἐρμηνεύω = *sermonari* 29.
Ἐρμῆς, -ελας -έας -ἄν -ᾶς etc. 99.
Ἐρμῆς = Schlaftrunk 70.
Ἐρμῆς κοινός 85.
Ἐρῴθεια 44.
Etesien s. Wind.
Eudoros Sohn des Hermes 79.
εὐεμία 85.
εὐρημα 85.
Euripides Ansicht von der Seele 60.
Euros s. Wind.
Εὐρύνομος = *Εὐρύμαχος* 95, A. 367.
ἡνεμόεις 20.

Faunus musikalisch 51; 73; = Hermes (?) 119 A. 463.
Favonius genitabilis s. Wind.
flatus = Glück.

Flöte des Windes 51; von Hermes
erfunden 53.

fortuna adversa u. *secunda* 82.

Fortuna zu Praeneste 84.

Ganymedes vom Winde emporge-
tragen 25 A. 87.

Geryoneus' rothe Rinder 44; 11.

Glück = Wind 6; 81 f.

Glücksruthe 6; 83.

Habicht Wetterprophet 102 A. 394;
113.

Hahn Wetterprophet 6; 73; 101,

— Vogel des Hermes 101.

— Windopfer 73.

Harpalyke u. *Harpalykos* 40 f.

Harpyien geflügelt 32 A. 126.

— räuberisch u. gefräßig 39.

— entführen Seelen 58.

Hekate verleiht Heerdenreichthum

77. Beinamen *ἐνοδία* 89: *προ-*

θυριδία, *πρόπολις*, *προπυλαία* 91

A. 347. *τρίμορφος*, *τριοδίτις*, *τρι-*
πρόσωπος 90.

Herakles 11; 24; 37; 44.

Hermen 89; 91.

Hermes: Etymologie des Namens 99 f.

Griechische Epitheta des H:

ἄγῆτωρ 88.

ἄγοραῖος 87.

ἀγροτήρ 78.

ἁγάνιος 36.

αἰμυλομήτης 48.

ἁκάκητα 80.

ἀργειφόντης 6; 93 f.

ἀρχεδάμας 69.

ἀρχὸς φηλητέων 48.

αὐξίδημος 79.

βοϊκλεψ 48.

διάκτορος 6; 97 f.

Διὸς ἄγγελος 21; 33.

— *ἄλκιμος νιός* 36 A. 141.

— *κῆρυξ* 21.

— *λάτρης* 21.

— *τρόχης* 21; 33.

δόλιος 48.

δολομήτης 48.

δολοφραδής 48.

δῶτωρ ἑῶν 6; 80.

ἐλατήρ βοῶν 48.

ἐμπολαῖος 87.

ἐναγώνιος 36; 33.

ἐνόδιος 88.

ἐπιθαλαμῖτης 79.

ἐπιμήλιος 78.

ἐπιτέρμιος 91.

ἐριουνιος 6; 80.

εὐγλαξ 78.

εὐχολος 34.

εὐπτερος 35.

εὐσκοπος 48; 98.

εὐταφιάστης 69.

ἡγεμόνιος 88.

ἡγήτωρ ὀνείρων 70.

ἡπεροπευτής 48.

θεῶν ἄγγελος 22.

— *κῆρυξ* 22.

θεὸς ἄγγελος 33.

καταιβάτης 69.

κάτοχος 69.

κερδέμποιος 87.

κλέπτης 48.

κλεψίφρων 48.

κοινός 85.

κρατύς 36.

κριοφόρος 79 A. 291.

Κυλλήνιος 31 A. 118.

κυνάγχης 48 A. 181.

ληϊστήρ 48.

λόγιος 28.

μεγαλοδαρότατος 81.

μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρος 48.

μηλοσσός 78.

νεμεοπομπός 69.

νομίος 68.

νυκτὸς ὀπωπητήρ 48.

νύχιος 48.

ὄδιος 88.

ὀνειροπομπός 70.

παλιγκάπηλος 87.

ποικιλομήτης 48.

πλουτοδότης 81.

πολύγυιος 34.

πολυτροπος 48.

πομπαῖος 68; 24.

πομπός 68; 24.

προθύραιος 91 A. 348.

πρόνας 91 A. 348.

προπύλαιος 91.

πτανός 35.

πτερόπους 35.

πιθηνοπέδιλος 35.

πυλιδόκος 91 A. 348.

στροφαῖος 91.

σφηνοπάγων 38.

σῶκος 36.

ταμίας τῶν ψυχῶν 59 A. 226.

ταχινός 33.

τετρακέφαλος 90 A. 343.

τρικέφαλος 90 A. 343.

τυρεντήρ 78.

ὑπνοδότης 70.

ὑπνον προστάτης 70.

Φάλης 75 A. 279.

φηλητῶν ἀναξ 48.

— *ὄρχαμος* 48.

φιλανθρωπότητος 81.

φωρῶν ἑταῖρος 48.

χαριδότης 49; 38 A. 150.

χθονίος 68.

χρυσόραπης 26.

ψυδρός 48 A. 185.

ψυχαγωγός 69.

ψυχοπομπός 66 f.

ὤνυς ἄγγελος 33.

Lateinische Epitheta:

callidus 48.

precum minister 25.

somniorum dator (comes) 70.

Funktionen des H.

H. beflügelt 5; 33 f.

Diener des Zeus 5; 21; 23.

Diener der Götter 5; 22.

Sohn des Zeus 5; 30.

Sohn der Plejade Maia 5; 30.

schnell 5; 33 A. 129.

gewandt 5; 34 f.

kraftvoll 5; 36 f.

Räuber, Dieb, Betrüger 5; 47 f.

raubt Götterrinder (Wolken) 5; 42 f.

musikalisch 5; 52 f.

Erfinder der Flöte 5; 52 f.

— — *Syrinx* 5; 52 f.

— — *Lyra* 5; 52 f.

Todtengott 5; 66 f.

Seelenführer 5; 66 f.

Traumgott 5; 69 f.

Schlafgott 5; 69 f.

Glücksgott 6; 81 f.

phallisch 6; 75 f.

Heerdenbefruchter 6; 77 f.

Gesundheitsgott 6; 79 f.

Gott der Wege und Wanderer 6; 88 f.

Am frühen Morgen geboren 6; 103.

Abstrakte Deutungen des H. 8.

Rationalistische — — — 8.

Physikalische — — — 8.

Begleiter der Götter 22 f.

Mundschenk der Götter 23.

Kampfwart — — 23.

Errettet und trägt Götterkinder 23.

Geleiter von Helden 24.

Opferherold 24.

Mit Opferwidder 24; 79.

Erfinder des Opferscultus 24; 123.

— — Opferfeuers 24; 123.

Patron der Köche (*μάγειροι*) 25.

Trägt das Kerykeion 26.

— die Chlamys 28.

— den Petasos 27.

Ältere Gestalt des H. 27.

Feste des H. 27.

Gott der Rede, Klugheit, der Erfindungen 28.

Idealer Typus der Redner 29.

Als *νοῦς* 30.

— *λόγος προφορικός* 30.

Gott der Agonistik und Gymnastik 36.

Statuen des H. in Gymnasien und Palästreten aufgestellt 37.

Als Diskobol 37.

— Läufer 37.

— Faustkämpfer 37.

Mit Diskus und Strigel 37.

Vater des Prylis und der Palästra 37 A. 143.

Als Jüngling dargestellt 38.

Verleiht Anmuth 38.

Schlüpft als Herbstlüftchen durch's Schlüsselloch 47.

Patron der Diebe 48 f.

H. stiehlt bei Nacht 48.

Vater der Araber 49.

Diebesfest auf Samos 49.

Patron der Vogelsteller 49.

Stattet Pandora aus 49.

Entführt Nymphen 49 f.

Todtenführer 66 f.

Hermesbilder auf Gräbern 69.

Todtenbeschwörer 69.

Empfängt die letzte Spende vor dem Schlafengehen 69.

Bilder des H. an Betten 70.

Gott der Fruchtbarkeit 75 ff.

Phallisch 75 f.

buhlt mit Nymphen 76.

H. mit Aehren auf Münzen 76.

Verleiht Heerdenreichthum 77.

Sorgt für alle möglichen Thiere 78.

Schutzgott des Kleinviehes (*μῆλα*) 78.

Fährt mit Widhern 78.

Sitzt auf einem Bocke 78.

H. neben Hygieia verehrt 80.

Führt den Stab des Glückes und Reichthums 83.

Gott der Loose und Würfel 83.

Gott des Fundes (*εὖρημα*) 85.

Trägt einen Beutel 87.

Statuen des H. auf Märkten aufgestellt 88.

Gott des Handels 87.

— der Thüren und Eingänge 91.

Thürhüter 91.

Am 4. Monatstage verehrt 101.

Der Hahn sein Vogel 101.

Böcke und Lämmer seine Opferthiere 102.

Hesioids Ansicht von den Dämonen

59 A. 226.

Hierokeryken 25.

Hipparchische Hermen 90.

Höhle des Boreas 4; 20.

— des Wuotan 106.

— des Hermes 30 f.

Holda Wolkengöttin 44; 55 A. 211.

Honig mantischer 84 A. 316.

Horant = Wuotan 109.

Hund = Wind 19.

Hunde des Wuotan 105.

Hyagnis 53.

Hygieia u. Hermes 89.

Hypnos geflügelt 65; 70 f.

Ianus Windgott (?) 119 f.

— Name 119 f.

— Patulcius und Clusius 120.

— ianitor 121.

— Opfergott 121 f.

— Gott der Thüren und Wege 124.

— Portunus 128.

— Gott des Verkehrs und Handels 124.

— Matutinus pater 124.

— an Neumondtagen verehrt 124 f.

— Gott der Befruchtung 125.

— zwei- und vierköpfig 125.

— Opferthiere 125.

— Kultsitte 125 f.

Iapyx s. Wind.

Indra Herr der Winde 16; 115.

— und Vaju 16; 115.

Iuppiter Herr des Windes 4; 17.

Kaikias s. Wind.

Kálaiz s. Boreaden.

Kamele = Wolken 44.

καταιγίζειν vom Winde 4; 20.

καταιγίδες 20.

κατιέναι vom Winde 20.

κήρυκες, ihr Amt 22 f. 24; 27.

κηρύκειον 26; 35; 69.

Κηρύκειον Berg bei Tanagra 131.

κλήρος 'Ερμού 83.

-κλος = -κλῆς 95 A. 367.

Köche = Herolde 25.

Kuh = Wolke s. Wolke.

Κυλλήνη = Hohlberg 5; 21; 31.

κυνάγχη 48 A. 181.

Lyra, Erfindung der L. 5; 52.

Maia Mutter des H. 5; 30 A. 115.

= Priēni 115.

Maren Windgeister 47.

Marsyas Erfinder der Flöte 53.

Maruts 3; 6; 113 f.

Maruts Sänger 5; 117.

— Diener des Indra 16 f.; 115.

— Söhne des Vaju 16.

— Besitzer von Kühen 43; 116.

— musikalisch 5; 117.

— verleihen Heerdenreichthum 81 A. 300; 117 f.

— fahren durch die Luft, fliegen, häufen Wetterwolken, verdrängen Wolkenberge, brausen und stürmen 114.

— schnell und stark 115.

— melken und treiben die Wolkenkuh 115; 116.

— zerspalten die Wolkenberge 115.

— Götter des Wettkampfes 116.

— plündern das Wolkenmeer 116.

— befruchten 118.

— verleihen Gesundheit 119.

— hellen das Wetter auf 119.

Mercurius 88.

Milch = Regen 43.

Neumond beeinflusst das Wetter 46 A. 178; 78 A. 286; 125.

Notos s. Wind.

Nymphen befördern die Fruchtbarkeit 77.

ὀδαῖα, ὀδᾶν 86.

Odhin s. Wuotan.

Olympias s. Wind.

Olymp 31; von Wolken umlagert 45 A. 176.

Olympos erfindet die Flöte 53.

ὄναρ, ὄνειρος. Etymologie des Wortes 62.

ὄνειρος πίπτει 65.

ὄνειρος μελανόπτερον 65.

— πανός 65.

— ὑποπεριόδιος 65.

Orphiker. Ihre Ansicht über das Leben der Seele 56.

οὐράζειν beglücken 82.

οὐρίος glücklich 82.

οὔρος = Wind 18.

οὔρος = Glück 82.

Pan musikalisch 51.

— lässt die Hamadryaden tanzen 51.

— liebt Pitys 51; 76.

— erfindet die Syrinx 53.

— κήλων, πάντοπος, πολύτοπος 76.

Pandareos Töchter von Winden geraubt 40.

Pandora von Hermes ausgestattet 49.

Panis 11; 13.

Persephone 67.

πέμπειν vom Winde gebraucht 18.

πέτασος des Hermes 27.
Platons Ansicht von der Seele 61.
Πληγάδες 30 A. 115.
πνοαί s. Wind.
Polymele Geliebte des Hermes 79.
Prigri 115.
Ψυδρεὺς Monat des H. *Ψυδρός* 48.
ψυχή 54.
Pylos Tropfsteinhöhle 42.
Pythagoras Ansicht von der Seele
 59 A. 227; 66; 67.
Raben Wetterpropheten 102; 113.
Rhene Geliebte des H. 79.
Rinderdiebstähle der ältesten Zeit
 42 A. 164.
Ριπαῖα ὄρη 20.
Ross = Wind 107.
Saon Sohn des H. 79.
Saramā 11 f.
Saramēja 9 f. 100.
Satyrn musikalisch 51.
Schlüsselloch Weg des Windes und
 der Geister (Träume) 47; 64.
Seelen hauchartig 54 f.
 — aus der Luft oder dem Winde
 stammend 55.
 — beflügelt 56 A. 215.
 — = Dämonen 59.
 — entschweben in die Luft (Aether)
 59 f.
 — Epicharms, Pindars, Euripides',
 Platons Ansicht darüber 59 f.
sermonari = ἐρμηνεύειν 30.
sibilare vom Winde gebraucht 5; 52.
Silvane buhlen mit Nymphen 76.
Skiron 96. Dieser Wind wurde auch
 als Räuber gedacht und erscheint
 als solcher in der Theseussage:
 Preller gr. Myth. II, 290. Dies ist
 noch zu Kap. III A nachzutragen.
somnus 63.
Stentor 27.
Stoiker. Ansicht der St. von Her-
 mes 8.
stridere vom Winde gebraucht 52.
susurrare vom Winde gebraucht
 5; 52.
συριγέ. H. Erfinder der *συριγέ* 5; 53 f.
συρίτω, σύριγμα vom Winde ge-
 braucht 5; 52.
Tanagra. Kult des H. zu T. 79.
τετράς 46; 101.
Τηλέφη = *Τηλεφάσσα* 95 A. 367.
Τηλεφος = *Τηλεφάνης* 94 A. 360.
 95 A. 367.
Teutates 88 A. 335; 126.

Thórr = Indra 17.
 — Herr des Windes 17.
Thoth 12; 29.
θραιά 84.
θυέλλα s. Wind.
Todtenorakel 65 f.
Todtenreich in der Luft 57 ff.
 — — Unterwelt 62.
Träume kommen aus der Luft 62 f. 65.
 — ähnlich den Seelen 64 f.
 — = *εἰδωλα*, simulacra, *σκιαί*,
 umbrae 63 f.
 — geflügelt 64 f.
 — schweben über dem Haupte der
 Schlafenden 64.
 — in der Unterwelt 65.
Traumorakel 65 f.
Traumbilder im Winde daherfah-
 rend 64.
 — fahren durch's Schlüsselloch 64.
Tritopatoren 55.
Vaju 3; 6.
 — Genosse des Indra 16.
 — Vater der Maruts 16.
 — musikalisch 51; 117.
 — verleiht Reichthum 81; 117.
 — hellt das Wetter auf 97; 119.
 — besitzt Kühe 117.
 — befruchtet 117.
ventus = Glück 82.
Vierte Tag des Monats s. *τετράς*.
 — — der Woche = Wodanstag 113.
Wetterorakel 102.
Wind befruchtend 6; 74.
 — Werkzeug und Diener der Götter
 4; 17; 18.
 — von Zeus und andern Göttern
 gesendet 4; 17; 18 A. 38; 19; 21.
 — äthergeboren 4; 19 A. 45.
 — aus den Wolken kommend 4;
 19 A. 44.
 — in Berghöhlen wohnend 4; 20.
 — von Bergen niederfahrend 4; 19;
 20 A. 48.
 — beflügelt 5; 32.
 — Räuber, Dieb, Betrüger 5; 38 f.
 — musikalisch 5; 50 f.
 — Pfeifer 5; 50.
 — Sänger 5; 50.
 — Seelenträger 5; 57; 108; 117.
 — Traumbringer 5; 64 f. 117.
 — Regenbringer 6; 97.
 — trocknes und helles Wetter brin-
 gend 6; 96 f. 119.
 — Sinnbild des Zufalls, des Glückes
 6; 81 f.

- Wind* reinigt die Luft 6; 92.
 — fördert und hemmt die Reisen 6; 86; 87; 124.
 — erhebt sich am frühen Morgen 6; 103; 124.
 — Zahl der Winde 14 f.; 133.
 — Geleiter 18; 26.
 — trägt den Opferdampf empor 18; 122.
 — = Hund 19.
 — Nordwind (Boreas) mit Nimbus 21.
 — schnell 31.
 — stark 33 A. 128.
 — entführt Menschen 40; 25 A. 87.
 — in Schläuchengefangen 41 A. 162; 73; 105 A. 410.
 — wechselt am vierten Monatstage 46; 101.
 — buhlt mit den Bäumen 50.
 — belebt und beseelt 54 f.
 — bringt Schlaf 65.
 — macht das Getraide und die Bäume fruchtbar 71; 112.
 — schadet der Vegetation 72.
Westwind erzeugt und reift die Früchte 72 A. 266—298.
 — weht im Elysium 72.
Nordwind fruchtbar und nützlich 73.
Winde empfangen Hahnenopfer 73.
 — befruchten Thiere 74.
Nordwind erzeugt männliche, *Südwind* weibliche Geburten 74.
Wind befördert und hemmt die Gesundheit 26; 74 f. 80 A. 294; 112.
 — empfängt Opfer von Böcken und Lämmern 80 A. 295; 102.
 — jagt Wolken 98 A. 380 u. 381.
 — = Ross 107.
 — gefräßig 105 A. 412.
 — schürt das Feuer 122 f.
Wolf Wetterprophet 102; 113.
Wolken = Berge 5; 20 A. 52; 115.
 — = Götterrinder 5; 11; 42 f. 107; 115; 116.
 — erzeugen Winde 19 f.
 — sind hohl 21 A. 53.
 — = Plejaden 30 A. 115.
 — = Schafe 43; 45.
 — = Lämmer 44.
 — = Kamele 44.
 — = Rinder des Geryoneus 44.
Wolken umhüllen die Berggipfel 45.
 — = Höhlen 106.
 — = Wagen (Kutschen) 108.
 — = Himmelsthüren 120; 121 A. 468.
 — = Mantel und Hut 113.
Wünschelruthe 83; 111.
Wuotan-Odhin Wind- und Luftgott 104 f.
 — Sänger 5; 51; 108 f.
 — Todtengott 57; 109 f.
 — Glücksgott 83; 111.
 — Gott der Loose und Würfel 83.
 — verleiht günstigen Wind 105.
 — entführt Menschen durch die Luft 105; 108.
 — jagt mit Hunden 105.
 — Reiter 106 f.
 — wohnt im Himmel und sitzt an der Himmelspforte 106.
 — sind Berge geheiligt 106.
 — verbirgt sich in Höhlen 106; 109 A. 436.
 — trägt Siebenmeilenstiefel 107.
 — wilder Jäger 107; 113.
 — Gott der Kämpfe 107.
 — entführt Kühe 107.
 — Psychopomp 109; 110 f.
 — verleiht Reichthum 111.
 — = Sieg 111.
 — befruchtet das Getreide 112.
 — empfängt Ernteopfer 112.
 — Gesundheitsgott 112 f.
 — trägt einen Breithut und Mantel 113.
 — ist der vierte Wochentag geheiligt 112.
 — sind Raben, Habichte, Wölfe als Wetterpropheten heilig 113.
Ἵππεβοόρειοι 20 A. 49.
ὑποπεριδίδιος 65.
Zephyros s. Wind.
Zetes s. Boreaden.
Zeus Vater des Hermes 4; 30 A. 115.
 — = Indra 16.
 — sendet die Winde 18 A. 38.
 — schläfert die Winde ein 18 A. 38.
 — εὐάνεμος, νεφεληγερέτης, οὐ-
 ριος 17.
Zunge der Opferthiere dem Hermes
 * geweiht 29.

Nachträge.

- Zu S. 14 Anm. 21. Für die ursprüngliche Zweizahl der Winde spricht auch folgende Bemerkung Völckers (Homer. Geogr. 76): „Bemerkenswerth ist nun, dass der Dichter nur Boreas und Zephyros gemeinschaftlich wehen lässt, und auf der andern Seite nur Euros und Notos. Eine andere Verbindung hat nicht statt. Dazu kommt, dass er nur dem Boreas und Zephyros gemeinschaftliche Epitheta giebt, und dass kein Epitheton des Euros oder Notos auch einem der andern Winde zukommt. Daher mit in Bezug auf Homer Spätere nur zwei Hauptwinde annahmen, alle Westwinde zum Boreas rechnend, alle Ostwinde zum Notos, s. Ukert I, 2. S. 171.“
- Zu S. 19 Anm. 44: Füge hinzu II. A 297: *ἐν δ' ἔπεσ' ὑσμίνῃ ὑπεραέϊ ἴσος ἀέλλῃ, ἥ τε καὶ ἀλλομένη λοιδεῖα πόντον ὀρίνει*. Völcker a. a. O. 83.
- Zu S. 52 Anm. 200: Zephyr heisst *κελαδεινός* II. Ψ 208. Vgl. Od. β 421: *ἀκραῇ Ζέφυρον, κελάδοντ' ἐπὶ οἶνοπα πόντον*.
- Zu S. 74 Anm. 275: Dass man auch Thiere vor dem schädlichen Einflusse des Windes zu schützen suchte ersieht man aus Od. ξ 532: *βῆ δ' ἱμεναὶ κείων ὅθι περ σῦες ἀργιόδοιτες* || *πέτρῃ ὑπο γλαφυρῇ εὐδον*, Boreas *ὑπ' ἰωγῇ*. Vgl. II. A 275: *ὥς δ' ὅτ' ἀπὸ σκοπιῆς εἶδεν νέφος αἰπόλος ἀνὴρ* || *ἐρχόμενον κατὰ πόντον ὑπὸ Ζεφυροιο ἰωῆς* || *ἀγχι δέ τε λαίλαπα πολλήν* || *εἰργασέν τε ἰδών, ὑπὸ τε σπείος ἤλασε μῆλα*.
- Zu S. 103 Anm. 400: Vgl. Völcker, Homer. Geogr. 83: „Bei Hesiod ist Eos Mutter des Zephyr. Notos und Boreas . . . gerade als Morgenröthe, nach der Kalender- und Bauernregel, dass Morgenröthe Wind oder Regen bedeutet.“
- Zu S. 125 f.: Die früheren Deutungen jener Sitte des Oeffnens und Schliessens der Thüren am Ianustempel findet man nunmehr alle zusammengestellt und besprochen von M. A. Krepelka in Philologus XXXVII (1878) S. 485 ff.

Müller, Lud., *Dei melliorum posterum bellivorum praeter*
Phaeton et Terebellum abnormium. De quor. sedam
hominib. Naturae (philologi) Perceptibus. [IV a. 82 S.]
gr. 8. geb. n. *M.* 1. 80.

Placit., T. Maedii, *omniumque omnium bellicorum veteris et*
prolegomena. Ant. Pythelicius Hilschellius. Notis opus
clampus. Gustavo Loewe, Georgio Hübner, Frederico
Schoell. Tom. I. Vol. II. Editionis continet. Notarum
Georgii Hübner. [XXVI a. 75 S.] m. 8. geb. n. *M.* 2. —

Postas *lyrici Graeci. Facsimil. Tuncinus. Dux. Editionis*
quarta vel L. Placit. parva omnium. [XIX a. 187 S.]
gr. 8. geb. n. *M.* 9. —

Vol. II a. 10. Ant. L. Aetna. Notis. Notis. Notis.

Scheuch, Dr. H., *deutsch-gräcisch-latein. Schulwörterbuch*
a. u. d. T. Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schul-
wörterbuch von G. E. Hübner und K. Bousset. II. Band.
Druck. philomath. Anstalt. [X a. 111 S.] lex. 8. geb. *M.* 3. —

Schmidt, Dr. J. H. Heinrich, *Synonymik der griechischen*
Sprache. Zweites Band. [XVI a. 648 S.] gr. 8. geb. n. *M.* 12. —

Ein. Hübner. Notis. Notis. Notis.

Schubert, R., *die Quellen Plutarchi in den Lebensbeschreibungen*
des Romulus, Draculus und Pyrrhus. Besondere. Ant. Notis aus
dem II. Supplementum. 4. Jahrb. C. class. Philologie. gr. 2.
geb. n. *M.* 6. —

Tibull, Albi, *elegiarum libri II. Accessit. Pseudotibulliana.*
Notarum. Severus. Bousset. [XVI a. 88 S.] gr. 8.
geb. n. *M.* 2. 80.

Vandick, A., *Grammatik. Notis. Notis. Notis. Notis.*
Freid. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. [83 S.]
gr. 8. geb. n. *M.* 1. 10.

Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum **Tentuerianae.**

Cicero, M. Tullii, *scripta quae manserunt omnia recognov.*
G. F. W. Müller. Part. IV. vol. I. Continens. Academia.
de. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.
[XLVI a. 488 S.] 8. geb. *M.* 2. 10.

Der. Aetna. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.

Commodianus *carmina recognov. Eusebius. Lincius. Part. I.*
Institutiones. continens. [LXXV a. 80 S.] 8. geb. *M.* 1. 80.

Part. II. continens. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.

Gai *Institutionum. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.*
Vol. II. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.
Ed. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.
[364 S.] 8. geb. *M.* 2. 70.

Homeri *quae feruntur. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.*
Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. [XI a. 10 S.] 8. geb. *M.* — 15.

Isocrate *orationes. Recognov. praefata. Notis. Notis. Notis. Notis.*
Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis. Notis.
*Vol. I. [LVIII a. 241 S.] 8. geb. *M.* 1. 50.*